

DIALEKTIK UND EINBILDUNGSKRAFT

F. W. J. Schellings Lehre
von der menschlichen Erkenntnis

INAUGURAL-DISSERTATION
zur Erlangung der Würde eines Doktors
der Philosophie der Philosophisch-Historischen Fakultät
der Universität Basel

vorgelegt von
RUDOLF HABLUTZEL
aus Trüllikon (Zürich)

1954

VERLAG FÜR RECHT UND GESELLSCHAFT AG. BASEL

Genehmigt von der Philosophisch-Historischen Fakultät
auf Antrag der Herren Prof. Dr. Karl Jaspers
und Prof. Dr. Heinrich Barth

Basel, den 1. Juli 1954

Prof. Dr. Theodor Brogle
Dekan

Diese Arbeit wird vom Verlag für Recht und Gesellschaft AG. in Basel als
Vol. 4 der Reihe „Philosophische Forschungen, Neue Folge“ herausgegeben.

INHALT

	Seite
Einleitung	1
I. <i>Die Idee der Transzendentalphilosophie</i>	
als Theorie des Bewußtseins	9
a) Die Problemstellung des Kritizismus	9
b) Schellings Ansätze in den Frühschriften	18
c) Das Problem der intellektuellen Anschauung: Schellings Versuch einer reinen Empirie	27
II. <i>Der Begriff der Identität</i>	
a) Die metaphysische Identität bei Fichte und Schelling	38
b) Identität als Prinzip der Erkenntnistheorie	54
c) Von der Identität zur Indifferenz	60
III. <i>Die Geschichte des Absoluten</i>	
a) Die metaphysischen Prinzipien und der Naturprozeß	67
b) Die produktive Einbildungskraft	78
c) Die Reihe der Potenzen; Reales und Ideales	82
IV. <i>Der Erkenntnisprozeß</i>	
a) Die ursprüngliche Wahrnehmung	93
b) Reflexion und gegenständliches Bewußtsein	103
c) Deduktion der Kategorien	117
d) Schema und Urteil	122
e) Die Vernunftserkenntnis	127
Anhang	135

Zitiert werden

Kant: Kritik der reinen Vernunft 1. und 2. Auflage (A resp. B), übrige Werke nach der Ausgabe der Kgl. Preuß. Akademie, 1902 ff.

Fichte: Sämtliche Werke, hrsg. v. I. H. Fichte, 1845 ff.

Schelling: Sämtliche Werke, hrsg. v. K. F. A. Schelling 1856 ff. (Bandzahl der 2. Abt. an die der 1. Abt. anschließend).

„Die Weltalter“, Urfassungen und Fragm. aus d. Nachl. hrsg. v. M. Schröter, München 1946 (N).



Digitized by the Internet Archive
in 2026



Durch die Entfaltung von Bejahung und Verneinung verblaßte das TAO. Durch die Verblassung des TAO verwirklichte sich einseitige Zuneigung... Die Welt der Wirklichkeit, in der das TAO verblaßt ist, sie gleicht der Musik, die den Saiten entströmt. Die Welt aber jenseits der Wirklichkeit und Verblassung des TAO, sie gleicht der Musik, die nicht mit Saiten hervor gebracht wird.

Tschuang Tse

Einleitung

Schellings Gesamtsystem oder die Folge seiner systematischen Werke zur spekulativen Philosophie ist nicht bloß als Versuch einer universalen Interpretation der Welt in ihrem Aufbau und ihrem Ablauf zu verstehen, sondern ebenso sehr als das in der Philosophiegeschichte der Neuzeit erstmalige Unternehmen, den Menschen als Inbegriff der Welt überhaupt und die Welt sowohl im Sinne ihrer Eigenschaft als *B e d i n g u n g* für, als auch ihrer *B e d i n g t h e i t* durch den Menschen zu begreifen. Der Weltprozeß ist für Schelling einerseits Vehikel, Grundlage und Materie für die Realisierung des Menschen, anderseits ist aber ebenso sehr der Mensch im höheren Sinne Ursache, ideeller Anfang und Ende des Weltprozesses.

Ist das Verhältnis von Mikro- und Makrokosmos in der älteren Philosophie dadurch gekennzeichnet, daß der Mensch spirituell als Verkörperung oder Inkarnation des Universums, physisch als sein verkleinertes Abbild zu fassen ist, wobei die Vorstellung eines makrokosmischen Göttlichen maßgeblich und der Inbegriff der bewegenden Kräfte oder Mächte außerhalb des Menschen zu suchen ist, so ist dieses Verhältnis bei Schelling insofern ein anderes, als die geistigen Dimensionen des Menschen, gleichsam ins Universelle gewachsen, mit dem letzteren zusammenfallen, identisch werden und solcherart nicht nur passiv den Menschen an einem Göttlichen teilhaben lassen, sondern ihn selbst zur Göttlichkeit steigern, indem er als eigener geistiger Urheber seiner realen Existenz aufgefaßt wird. Der Mensch wird von Schelling an derjenigen Stelle ergriffen und erkannt, wo er selbst schöpferisch — durch Freiheit *selbstschöpferisch* — ist, und dadurch wird er als dasjenige Wesen innerhalb des Universums begriffen, das nicht bloß letzte organische Entwicklungsstufe, sondern Träger absoluter geistiger Wirklichkeit, und gleichbedeutend damit, ideeller Urheber unendlicher realer Weiterentwicklung seiner selbst und der Welt ist.

Das menschliche Ideelle ist für Schelling dasjenige, wodurch der Mensch wesenseins ist mit dem hinter der sichtbaren Natur wirkenden

Geist, mit der „natura naturans“. Der Mensch als geistiges Wesen erscheint in Schellings Philosophie nicht nur als Inbegriff seines Bewußtseins, und zwar im doppelten Sinne nicht: im methaphysischen Sinne einmal ist das Bewußtsein nur eine spezielle Verfassung, eine Seinsweise der geistigen Individualität des Menschen, eine Erscheinungsform seines „Ich“, welches abgesehen von dieser Erscheinung als absolute Vernunft ebenso sehr in der Natur, im Universum, wie in der sinnlichen Erscheinung eines einzelnen Menschen existiert, — und im anthropologischen Sinne sodann ist das menschliche Bewußtsein darum nicht als Wesen des Menschen zu verstehen, weil es niemals ein Seiendes, sondern immer nur ein Werdendes ist, weil es für Schelling Geistiges nicht als Bewußt- S e i n, sondern überall nur als B e w u ß t - w e r d u n g gibt.¹⁾

Deshalb wäre es ein Mißgriff, dieses Ideelle, in dem Schelling die Identität des Menschen mit seinem Schöpfer, mit der objektiven Vernunft erblickt, aufzufassen etwa als Inbegriff von Ideen oder Begriffen im menschlichen Bewußtsein, die dann in einen Gegensatz zu bringen wären etwa mit einem irgendwie gearteten Reellen außerhalb des Bewußtseins — und das hieße dann auch außerhalb des Menschen. Schelling wäre falsch verstanden, wollte man ihm Begriffe wie „real“ und „ideal“ so auslegen, daß dadurch, wie es in den neuzeitlichen Bewußtseinstheorien geschehen ist, Mensch und Welt als Gegensätze im Sinne von *res cogitans* u n s *res extensa*, von Sein und Bewußtsein erschienen, wobei das letztere als ideelles Aequivalent der Außendinge sich von diesen eben nur dadurch zu unterscheiden hätte, daß es als deren ideeller Widerschein oder als bloßes Spiegelungsvermögen keine ursprüngliche Realität in sich selber besäße.

In einem solchen Sinne könnte evidenterweise vom Menschen als „ideellem Anfang des Weltprozesses“ oder als dessen „Endursache“ nur als von einer Denkprojektion, oder kantisch von einer subjektiven Maxime gesprochen werden; wohingegen für Schelling, der das Ideale keineswegs als Gegensatz des Realen, sondern diesen Gegensatz selber als Maxime des bloßen Verstandes und für die Vernunft als nicht existierend betrachtet, der Weltprozeß selber nicht ein rein objektiver, sondern insofern auch ein subjektiver Tatbestand ist, als der Mensch nicht bloß in seinem Bewußtsein durch das Objektive geformt wird, sondern im selben Maße aus seinem individuellen Innen heraus dieses Objektive b e w u ß t u n d u n b e w u ß t schöpferisch gestaltet; und

¹⁾ Vgl. X, 241: „Es ist ein immer nur W e r d e n d e s, nie ein Seiendes — in diesem Sinne ist allerdings stets nur das Letzte (völlig Selbstbewußte) ein Seiendes; es ist ein immer zwischen Sein und Nichtsein, Position und Negation S c h w a n k e n d e s.“

gerade in dem letzteren, in der Gestaltung des Objektiven als Selbstverwirklichung des Menschen, sieht Schelling das Wesen und den Sinn seiner Existenz — weshalb er denn auch der Kunst, verstanden als Objektivierung des „ganzen Menschen“²⁾ die höchste Stelle innerhalb der menschlichen Tätigkeiten einräumt.

Das Ausgerichtetsein des Objektiven auf das Subjektive, der Mensch als Endzweck, auf den „alles berechnet war“ und auf den „die Augen aller Geschöpfe gerichtet sind“³⁾ ist für Schelling nicht bloß eine Hypothese der höheren Physik, ein mögliches Erklärungsprinzip für teleologische Weltbetrachtung, sondern wird, nach Maßgabe einer idealen Kausalität für alles Reale, zu einem wissenschaftlichen Sachverhalt: der Mensch ist realiter Inbegriff der Welt, indem er zunächst sämtliche Stufen der Natur in sich enthält, die drei „Potenzen“ des Mineralischen, des Pflanzlichen und des Tierischen, sie synthetisch vereinigt, um dann gleichzeitig, in seinem Bewußtsein an der Schwelle des Sichtbaren und des Unsichtbaren stehend, beide Welten durch geistige Tätigkeit zu vereinigen.

Hierbei ist der letztere Prozeß, als bewußtseinsmäßige Verwirklichung des kosmischen Menschen, insofern dem gesamten Weltprozeß eingeordnet, als er die höchste Stufe und Ausprägung desselben, real betrachtet, ist. Die Welt ist für Schelling nicht dadurch als Wirklichkeit aufzufassen, daß sie ihm als sein Objekt gegenübersteht — so betrachtet ist sie vielmehr bloße Erscheinung wie bei Kant, radikaler ausgedrückt reine Illusion, Maya, oder das schlechthin Nichtseiende — sondern sie wird erst dadurch zu einer Wirklichkeit, daß ihre Objektivität durchbrochen wird. Dies geschieht in der Erkenntnis überhaupt und zunächst durch die grundlegende Feststellung, daß es eine subjektive Bedingung, eine nicht allgemein und für den Menschen schlechthin, sondern nur für den Spezialfall des wachenden, unter Mitmenschen lebenden, gegenständlich denkenden Menschen gültige Bewußtseinsstruktur ist, durch welche allererst die Welt zu einer objektiven wird. Dies heißt aber, daß nicht bloß ein metaphysisches Urteil gefällt wird über Realität oder Idealität der sinnlich wahrgenommenen Welt, sondern beide Urteile werden synthetisch vereinigt, indem für beide metaphysischen Standpunkte die Bedingungen ihrer anthropologischen Notwendigkeit zum Bewußtsein erhoben werden. Der Streit der Systeme wird dadurch nicht entschieden, sondern auf anthropologische Strukturgesetze zurückgeführt⁴⁾, und Schelling stellt zu diesem

²⁾ III, 630

³⁾ IX, 34

⁴⁾ Vgl. IX, 211: „Solange der Materialist noch dem Intellektualisten oder der Idealist dem Realisten sein Recht nicht zugesteht, ist an das System kat'exochen nicht zu denken.“

Behufe nicht die Realität der sinnlichen Wahrnehmung, sondern zunächst die erkenntnistheoretische Behauptung in Frage, daß der Vorgang der Wahrnehmung es mit Dingen zu tun habe, die vor dessen Stattfinden in keinem einsehbaren Zusammenhang mit dem erkennenden Subjekt stünden.

Es wird sich zeigen, daß dies der zentrale Punkt ist, wo Schelling das Problem Mensch und Welt anfaßt und wo alle Fragen über Realität und Idealität ihren Ausgangspunkt haben. An diesem Punkt nämlich, wo Schellings „Identität“ als vorbewußte reale Identität von Mensch und Welt die Grundlegung und das Fundament alles dessen darstellt, was er in der Folge über Bedingung und Entstehung des Bewußtseins auseinandersetzt, an dieser Stelle bricht er radikal mit der Auffassung, daß durch die empirische Tatsache der sinnlichen Wahrnehmung auf eine ursprüngliche Distanz von Gegenstand und reflektierendem Menschen geschlossen werden müsse, von welcher man dann auszugehen habe bei Aufstellung einer Theorie der Wahrnehmung oder allgemein einer Theorie des Erkennens. Die Welt der Gegenständlichkeit oder die Welt, in der vom Menschen abgesehen werden kann, ist für Schelling nicht eine a priori seiende, sondern eine unter den Bedingungen der Struktur des menschlichen Erkenntnisvermögens stehende Erscheinungsweise derselben, wobei die Grundbedingung ihres Erscheinens, ähnlich wie bei Fichte, eine Setzung ist, durch die der Mensch sich als freies Wesen setzt und gleichzeitig und gleichbedeutend damit sich a b s e t z t von der universellen als seiner eigenen natürlichen Notwendigkeit.

Diese Setzung, als Bedingung des auf diese Weise zunächst gegenständlichen menschlichen Bewußtseins, ist die Grundlage für den von Schelling so genannten „gemeinen Verstand“, nach dessen Anschauung die Welt anzusehen wäre als Inbegriff des Sichtbaren, d. h. der sinnlich wahrgenommenen äußeren Gegenstände. Kant, der die letztere Anschauung nicht explizite ausspricht, wohl aber die Möglichkeit menschlicher Erkenntnis auf eine so verstandene Welt einschränkt, geht von einer apriorischen Getrenntheit von Begriff und Anschauung aus und versteht deshalb unter dem Gegenstand der Erkenntnis schlechthin das Insgesamt desjenigen Bereichs der Welt, der oben unter den Begriff einer Totalität der drei realen „Potenzen“ als sichtbare Natur gefaßt wurde.⁵⁾

Während Kants Kritische Philosophie in dem Unternehmen besteht, das menschliche Erkenntnisvermögen so zu untersuchen, daß dabei auf der einen Seite die zu erkennende Welt ohne Mensch, auf der andern

⁵⁾ Genau genommen ist allerdings Kants Gegenstand der Erfahrung bloß das Reich der anorganischen Natur, da er über keine andern als bloß mechanistische Naturgesetze ermöglichende Kategorien verfügt.

Seite das menschliche Bewußtsein vorausgesetzt wird, geht Schelling von der grundsätzlich andern Prämisse aus, daß die Welt, wenn vom Menschen abstrahiert wird, gar nicht als Welt, sondern aus ihrem noumenalen Zusammenhang losgerissenes Bruchstück derselben aufzufassen ist. Wohl besitzen die einzelnen, endlichen Gegenstände der Sinneswahrnehmung auch nach Kants Auffassung keine eigentliche Realität, sie sind bloße Erscheinungen eines Dahinterstehenden — Schelling jedoch faßt den Begriff „Erscheinung“ so, daß die Dinge vom Menschen in die Erscheinung gebracht werden und durch den Menschen wieder durch Vernunftserkenntnis in einen nunmehr menschlichen noumenalen Zusammenhang gebracht werden.

Dieses letztere ist der konkrete und aktuelle Sinn, wenn gesagt wird, der Mensch sei bei Schelling als ideeller Urheber der Welt zu verstehen. Jede Beschäftigung des Menschen mit der Welt als einer ihm gegenüberstehenden ist, richtig verstanden, nicht bloße Angleichung subjektiver Bewußtseinsinhalte an eine objektive Realität, sondern schöpferische Tätigkeit, durch welche andauernd aus Realität Erscheinung und aus Erscheinung Realität entsteht.

Wenn es nun diese Tätigkeit ist, die unter Erkenntnis verstanden wird, so ist eine Theorie des Verhältnisses zwischen Mensch und Welt notwendig Theorie der Erkenntnis, und wenn Schelling auch nicht der Erste ist, der diesen letzteren Begriff verwendet, so ist er doch der Erste, welcher der Erkenntnis eine reale objektive Dignität verlieh, indem er sie als dasjenige auffaßte, wodurch der Mensch autonom schaffend in den Weltprozeß eingreift, anstatt bloß passiv mit ihm verbunden zu sein. Während sowohl Kant als auch Fichte dem Menschen nur insofern Autonomie und damit auch eigene Leistung im Ablauf der Welt zuschrieben, als er ein sittlich handelndes Wesen ist, so ist Schelling derjenige Philosoph, der die Erkenntnis metaphysisch relevant machte und die grundlose Auffassung beseitigte, daß Metaphysik und Erkenntnistheorie zwei gänzlich verschiedene Disziplinen seien, welche Auffassung allerdings erst nach ihm zu eigentlicher Verbreitung gelangte. In gleichem Sinne ging seine Absicht dahin, zu zeigen, daß die kantische Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft nicht als Gegenüberstellung zweier verschiedener Vermögen aufzufassen sei, sondern als zwei Weisen der Betätigung einer und derselben Vernunft, und daß die Einschränkung eines möglichen Zusammenhanges von Mensch und Wesen auf den Bereich der Sittlichkeit niemals der Vernunft gerecht werden könne.

Schelling suchte primär nach der Bedeutung des Wissens, nicht des Handelns, für den Menschen, und Sittlichkeit ohne Erkenntnis schien ihm nicht nur wertlos, sondern auch unmöglich. — „Gebt mir tausend Offenbarungen einer absoluten Causalität außer mir, und tausend

Forderungen einer verstärkten praktischen Vernunft, ich werde nie an sie glauben können, solange meine theoretische Vernunft dieselbe bleibt.“⁶⁾ Für ihn war nicht das ethische Moment, sondern das metaphysische Wissen dasjenige im Menschen, wodurch er seine eigene Existenz in einen geistigen Zusammenhang mit der Welt bringen kann und wodurch auch allererst sein Handeln ein menschliches Handeln wird. Er erstrebte nicht eine Grundlegung der Moral, die für ihn ohne Metaphysik gar nicht denkbar ist, sondern eine Metaphysik, die zugleich Grundlegung der Wissenschaft ist, und schloß sich hierin dem frühen Fichte an, dessen Wissenschaftslehre für ihn den entscheidenden Anstoß bildete.

Während bei Kant der Gegensatz von Natur und Geist anthropologisch als Notwendigkeit und Freiheit, Natur und Sittlichkeit gefaßt wird, wobei das menschliche Wissen auf den Bereich der Natur eingeschränkt, andererseits aber die Trennung selbst und das Dogma vom Nichtwissen des Übernatürlichen aus Bedingungen des Bewußtseins abgeleitet werden, geht Schelling insbesondere dadurch über Kant hinaus, als er, Fichtes Ansatz konsequent weiterführend, als Bedingung für das Bewußtsein selber einen übernatürlichen Tatbestand namhaft macht, nämlich die menschliche Freiheit: „Erst durch mein freies Handeln... entsteht mir Bewußtsein.“⁷⁾ Dadurch wird das Bewußtsein selbst, anstatt daß es rein kosmologisch beinhaltet auch bloß in kosmologischer Beziehung, sei es sensualistisch durch Abbildtheorie, sei es idealistisch durch göttliche Einwirkung, erfaßt wird, zu einem im strengsten Sinne anthropologischen Problem: die Bewußtheit des menschlichen Ich, im Gegensatz zu den Naturreichen, als Vorkommnis innerhalb der kosmischen Entwicklung, wird aus einer höhern geistigen Natur des Menschen abgeleitet, von welcher das Bewußtsein (oder präziser: die verschiedenen Stufen des Bewußtseins), nicht Wesen, sondern nur Erscheinung ist, so wie die niederen Potenzen der Natur Erscheinungsweisen desselben Wesens in verschiedenen vorausgehenden Zuständen sind. Die reale und die ideale Welt (in Kants Ausdrucksweise: die Bereiche der theoretischen und der praktischen Vernunft) sind nicht zwei für sich bestehende Wirklichkeiten, sondern die Wirklichkeit ist die Kontinuität zwischen beiden⁸⁾, die sich dynamisch in der jeweils

⁶⁾ I, 287

⁷⁾ I, 370

⁸⁾ Vgl. IX, 31f: „Den Menschen können wir als den Wendepunkt beider Welten ansehen. Sollten wir also nicht annehmen dürfen, es sei eine göttliche Bestimmung gewesen, daß diese Natur sich zuerst bis zum Menschen erhebe, um eben in ihm den Vereinigungspunkt beider Welten zu finden, und daß hernach durch den Menschen ein unmittelbarer Übergang der einen in die andere geschehen sollte, das Gewächs der äußeren Welt ohne Unterbrechung fortwachsen in die innere oder Geisterwelt.“

höchsten Potenz vollzieht. Prinzipiell gibt es für Schelling kein statisch Seiendes: es gibt nur die Natur als abgelöste Vergangenheit des Menschen, die übersinnliche Welt als seine Zukunft⁹⁾, als seine potenzielle Natur, und die Gegenwart als Verknüpfung von Vergangenheit und Zukunft, von natürlicher und übernatürlicher, sinnlicher und übersinnlicher Welt. Diese Verknüpfung geschieht für Schelling im Wissen, in der Erkenntnis — (nicht im Glauben: durch diesen wird die übersinnliche Welt nicht mit der sinnlichen verknüpft, sondern von dieser entfernt; und in der Sittlichkeit erst durch das Wissen, da sittliches Handeln nur sittlich zu nennen ist, sofern es bewußt ist) — und durch den Erkenntnisakt wird erst die Wirklichkeit als gegenwärtige geschaffen, wird die ohne spontane Tätigkeit des Ich zeit- und zusammenhanglos bleibende Rhapsodie innerer und äußerer Erscheinungen zu einer gesetzmäßigen Welt gestaltet. Das menschliche Bewußtsein wird damit als Ort und Schauplatz des Kosmos in seiner höchsten Prozessualität aufgefaßt, wodurch Anthropologie und Kosmologie in einer Lehre vom Bewußtsein zusammenfließen, als derjenigen Stelle, wo gleichsam der intimste Kern und das Bewegungszentrum kosmischer und menschlicher Geschichte in die Epiphanie tritt.¹⁰⁾

So wie „der erste Antrieb zur Philosophie die Reflexion auf das Wissen ist“¹¹⁾, so ist damit für Schelling „die gesamte Philosophie“ nichts anderes als „die fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseins“.¹²⁾ In dieser Definition, in der sich der höchste Sinn des deutschen Idealismus ausdrückt, liegt zweierlei: erstens ist dadurch die endgültige Absage an jede Ontologie als Lehre von einem außer dem Menschen befindlichen absoluten Sein vollzogen¹³⁾, und zweitens erhellt daraus, daß das Selbstbewußtsein oder das Ich als oberster Gegenstand der Philosophie ebensowenig wie das ihm je Entgegenstehende, daß also auch die Entgegensetzung und alle Gegenständlichkeit nicht statisch als ein Seiendes aufzufassen ist, sondern stets als ein Werdendes, im Ich des Bewußtseins sich Vollziehendes, und daß durch diese Tätigkeit die bis zu ihrer höchsten Bewußtheit hinauf stufenweise metamorphosierte Welt geistig (durch theoretische Vernunft) transfiguriert und in

⁹⁾ Vgl. IX, 64: „Es zeigt die Nacht, daß jenes eigentliche Innere in uns noch unerfüllt ist, daß es für uns zu dem Verborgenen und Zukünftigen gehört.“

¹⁰⁾ Vgl. IX, 5: „Das Zentrum philosophischer Wissenschaft liegt in der wissenschaftlichen Erklärung des Gegensatzes und des Zusammenhanges beider“ (von Natur- und Geisterwelt).

¹¹⁾ VI, 137

¹²⁾ III, 331

¹³⁾ Vgl. IV, 356: „Die Erkenntnis, daß jenes Außer-sich-Haben des Absoluten selbst nur ein Schein ist und zum Schein gehört, ist der erste entscheidende Schritt gegen den Dogmatismus, der erste zum wahren Idealismus und zur Philosophie, die im Absoluten ist.“

der Folge notwendig auch materiell nach Prinzipien des vollzogenen Wissens umgestaltet wird.¹⁴⁾

Die „Geschichte des Selbstbewußtseins“ ist somit aufzufassen als Beschreibung des Prozesses, durch welchen der Kosmos, verstanden als Inbegriff synthetischer Form- und Gestaltungskräfte, im menschlichen Bewußtsein „zu sich selber kommt“ und sich als lebendiges All, als Organismus und nicht als toter physikalischer Funktionsmechanismus offenbart.

Inwiefern nun diese Auffassung der menschlichen Erkenntnis aus dem philosophischen Zusammenhang mit K a n t und F i c h t e heraus verstehbar ist, und wie sodann Schellings Lehre des Selbstbewußtseins als Theorie der Erkenntnis des genaueren fundiert ist, dies aufzuzeigen ist der Versuch, der in der vorliegenden Arbeit gemacht werden soll.

¹⁴⁾ Vgl. IX, 32: „Die Erhebung der ganzen Natur . . . hängt so von der Freiheit des Menschen ab.“

I. Die Idee der Transzendentalphilosophie als Theorie des Bewußtseins

a) Die Problemstellung des Kritizismus

Kants kritisches Werk ist deshalb als der große Wendepunkt in der modernen Philosophie zu betrachten, weil in ihm der Übergang vollzogen wird von der Philosophie als Möglichkeit einer reinen und subjektiv unbefangenen Darstellung geistiger oder metaphysischer Tatbestände zur Philosophie als wissenschaftlicher Begründung und Festlegung des menschlichen Erkenntnisvermögens. Durch diese Wendung entstand der geschichtlich neue Sachverhalt, daß Aussagen über metaphysische Gegenstände von nun an nicht mehr möglich sein sollten ohne vorausgehende zureichende Begründung der subjektiven Voraussetzungen, über solche Gegenstände überhaupt etwas zu wissen. Jede unmittelbare, nicht auf einem festen, a priori deduzierten Fundament stehende Einsichtnahme in Dinge jenseits der physischen Wirklichkeit galt nunmehr als „Dogmatismus“ oder „Schwärmerei“ und sollte mit Philosophie nichts mehr zu tun haben.

Kant inaugurierte die Meinung, daß Metaphysik, wenn überhaupt möglich, dann nur „als Wissenschaft möglich“ sei, womit er sie aus ihrem bisherigen „grundlosen Tappen und leichtsinnigen Herumtreiben“ in einen „sichern Gang“¹⁾ überzuführen trachtete, begründete aber eine „transzendente Betrachtungsart“, in welcher die Bedingungen wissenschaftlicher Erkenntnis überhaupt und dadurch auch der Metaphysik abgeleitet und in ihrem Umfang und deren Grenzen festgelegt werden sollten. Dadurch entsetzte er die Metaphysik ihres obersten Ranges, reihte sie unter die Wissenschaften ein und setzte an ihre frühere Stelle die Wissenschaft der Wissenschaft, d. h. die „transzendente Untersuchung“ oder Transzendentalphilosophie, als diejenige Wissenschaft, „welche die Möglichkeit, die Prinzipien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori bestimme.“²⁾

Durch die Idee der Erkenntniskritik, durch welche das Prinzip alles Wissens vor jeder Wissenschaft aufgesucht werden soll, vollzieht Kant den entscheidenden Schritt, daß er dieses Prinzip als das Erkenntnisvermögen des Menschen in dessen Subjektivität lokalisiert, die letztere dadurch nicht nur ontologisch zulänglich macht, sondern auch schlecht-

¹⁾ B XXXI

²⁾ B 6

hin als das Erste setzt, wovon wir wissen können. Das Prinzip der transzendentalen Untersuchung kann nicht Gott oder die Welt, sondern muß der Mensch sein, und hierin liegt das Wesen des Kritizismus im Gegensatz zum Dogmatismus, welcher letzterer als Prinzip der Philosophie immer nur ein irgendwie geartetes Verhältnis von Wahrnehmungsdingen und Universalbegriffen annimmt und in der nominalistischen Ausprägung der Zeit vor Kants Auftreten, insbesondere durch Hume, nicht nur die Vorstellungen, sondern selbst die Begriffe aus der Wahrnehmungswelt herzuleiten suchte.

Kant selbst deutete diese durch ihn vollzogene Richtungsänderung mit folgenden Worten an: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten . . . Man versuche es einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik dadurch besser fortschreiten, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten“.³⁾ Dieser neue Standpunkt, der buchstäblich aufgefaßt ein absoluter Idealismus wäre, und durch welchen Kant dasjenige in der Philosophie zu vollziehen beabsichtigte, was Kopernikus in der Physik getan hatte: die vollständige Umkehrung des Verhältnisses zwischen dem, was ruht, und dem, was bewegt ist, ist indes bei Kant so zu verstehen, daß die Gegenstände nur insofern subjektiv sind, als sie bloße Erscheinungen sind, denen kein eigentliches Sein zukommt; sie richten sich nicht so, wie sie an sich sind, sondern nur „für eine mögliche Erfahrung“ nach den Formen des Subjekts. — Kants Theorie der Erfahrung ist jedoch bereits die Vorwegnahme eines Resultates, und wir werden uns jetzt seiner primären Fragestellung zuwenden.

Die Aufgabe, die sich Kant zu Beginn stellt, ist eine Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens, und in dieser Formulierung liegt bereits das Kant Eigentümliche, daß er es mit einem Vermögen zu tun hat und nicht als Erstes die vorausgehende Frage nach der Natur des menschlichen Erkennens aufwirft. Er will die Metaphysik begründen und geht hierzu von einem Vermögen aus, nämlich von der reinen oder theoretischen Vernunft, deren Beschaffenheit er transzendental deduzieren will, wobei er aber diese Deduktion erst vornimmt, nachdem er aus der Art und Weise ihres Funktionierens die Systematik der Vernunft empirisch festgelegt, d. h. ihre transzendente Funktion aus der logischen abgeleitet hat. Die Festlegung der funktionellen Systematik wird ihm zum eigentlichen Anfang der Erkenntnis-kritik, und so folgt er in der Ausgestaltung seiner „Kritik der reinen Vernunft“ weniger einem obersten transzendentalen Prinzip, als vielmehr der Art und Weise des Funktionierens der Vernunft in der Erfahrung.

³⁾ B XVI

Eine Untersuchung, die aller Erkenntnis vorangeht, mithin keine Erkenntnis voraussetzt und auf die Bedingungen ihrer bloßen Möglichkeit gerichtet ist, nennt Kant *t r a n s z e n d e n t a l*. Zwar ist auch eine solche Untersuchung eine Weise des Erkennens, nämlich Erkenntnis der Erkenntnis, und könnte selbst einer sichernden Untersuchung bedürftig sein; jedoch für Kant ist die transzendente Erkenntnis dadurch ausgezeichnet, daß ihr kein Vermögen zugrundeliegt, dessen Beschaffenheit irgendwie deduziert werden könnte; sie hat kein Sein außer ihrem Funktionieren, unterliegt keinen Bedingungen ihrer Möglichkeit und kann überhaupt nicht bestimmt, sondern nur ausgeübt werden. Die Wahrheit ihrer Erkenntnis unterliegt daher auch keiner formalen Bedingung von *Adaequation*⁴⁾, da sie nicht auf mögliche Erfahrung gerichtet ist, mithin keinen Gegenstand hat, der ihr als solcher zu erkennen gegeben wäre.

Sie hat jedoch einen Gegenstand: „Alle Erkenntnis ist transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen“ — oder (1. Afl.) „mit unsern Begriffen a priori von Gegenständen“ — „sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt“.⁵⁾ — Dadurch wird der Begriff der Erkenntnis bei Kant zweigeteilt in *Welterkenntnis* (Erkenntnis von Gegenständen der Erfahrung durch Begriffe) und *transzendente Erkenntnis* (dieser Begriffe). Diese Zweiteilung, deren Grundlage in der Differenzierung des Erkenntnisvermögens in Verstand und Vernunft ihren rein subjektiven Ausdruck findet, hat nun aber bei Kant eine parallele Zweiteilung des Gegenstandes: *Erfahrungsgegenstand* und (transzendente) *Totalität*, neben sich, wobei es die Vernunft ist, deren Erkenntnis durch Ideen, auf ein Unbedingtes innerhalb resp. außerhalb der durchgängig bestimmten Reihe der Erfahrung gerichtet, sich mit „transzendenten Gegenständen“ befaßt, deren Begriffe⁶⁾ insofern den Inhalt einer „Logik des Scheins“ bilden, anderseits aber „den Verstandesgebrauch im Ganzen der gesamten Erfahrung nach Prinzipien bestimmen“.⁷⁾ Wenn nun aber die transzendentalen Ideen die „Begriffe der reinen Vernunft“ sind⁸⁾, mithin dem obern Erkenntnisvermögen entspringen, wenn anderseits das Vermögen, das sich „niemals auf Gegenstände, sondern auf die Verstandesbegriffe von denselben bezieht“, also den Inhalt des Verstandes erkennt, ebenfalls die

⁴⁾ Vgl. B 453: „Transzendente Vernunft verlangt keinen andern Probestein als den Versuch der Vereinigung ihrer Behauptungen unter sich selbst.“

⁵⁾ B 25

⁶⁾ B 436: „Die transzendentalen Ideen sind . . . nichts als bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien.“

⁷⁾ B 378

⁸⁾ B 368

„reine Vernunft“ ist ⁹⁾, so muß die Vernunft nicht nur als das Vermögen der Ideen und als „Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien“ ¹⁰⁾, sondern auch als das eigentliche Organ der transzendentalen Erkenntnis betrachtet werden. Auf diese Weise erhellt die gleichzeitige Eigenschaft der Vernunft als Vermögen einer formal konstitutiven Synthesis des Verstandes und als spekulativ- t r a n s z e n d e n t a l e s Erkenntnisvermögen, wodurch bereits die transzendente Erkenntnis als eine solche bestimmt ist, die erstens (als Vermögen der Ideen) die Antinomien erzeugt, zweitens (als Vermögen der Prinzipien) den Verstand konstituiert — denn die ganze Deduktion der Kategorien soll ja „aus Prinzipien“ geführt werden — und drittens (als Erkenntnis des Erkenntnisvermögens) über k e i n e formalen Prinzipien verfügend, jene Deduktion vollzieht.

Der Verstand seinerseits steht unter einer doppelten Bedingung: einmal unterliegt er der Einheit durch Prinzipien, die der Vernunft entstammen, und zweitens bildet er den Gegenstand der Erkenntnis ebendieser Vernunft, sofern sie nicht als Vermögen erscheint und selbst keinen formalen Prinzipien unterliegt.

Die entscheidende Intention, den Verstand zu objektivieren, ihn nicht nur einem höheren Vermögen zu unterwerfen, sondern ihn auch, selbst „Gesetzgeber der Erfahrung“, zur Erfahrung — vom höheren Vermögen aus — zu rechnen, hat Kant gleichsam nur angedeutet, nicht aber im vollen Sinne durchgeführt, eben weil das transzendente Vermögen, formaler Bestimmtheit entbehrend, die geforderten Prinzipien der Deduktion nicht abgeben konnte; in seiner transzendentalen Analytik deduziert er stets nur (metaphysisch) die F o r m e n des Verstandes, nicht aber (transzendental) den Verstand selbst. Weder die Natur des Verstandes als eines einheitlichen Vermögens, noch die seiner Funktion wird a priori hergeleitet, sondern gleichsam nur empirisch konstatiert¹¹⁾, und so kommt es denn wohl zu einer Ausmessung eines vorgegebenen Erkenntnisvermögens, nicht aber zu einer Theorie über die Natur der Erkenntnis, d. h. zu dem, was er „System der Transzendental-Philosophie“ nennt.

Kants exakte Formulierung des Erkenntnisproblems „wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ schreibt sich her einesteils aus der philosophischen Tradition vor Kant, und er hat mit der Formulierung auch die darin enthaltenen stillschweigenden Voraussetzungen übernommen, anderseits ist sie nicht denkbar ohne die von Kant keiner

⁹⁾ B 392; ebenso B 672

¹⁰⁾ B 395

¹¹⁾ Vgl. Schelling X, 79.

primären kritischen Prüfung unterworfenen Theorie der Erfahrung. Synthetische Urteile als solche sind eine empirische Tatsache¹²⁾, können logisch behandelt werden und stehen für sich in keinem notwendigen Zusammenhang mit der Problematik des transzendentalen Verhältnisses von Subjekt und Objekt der Erkenntnis. Erst durch den Terminus *a priori* wird die Möglichkeit des Urteils überhaupt problematisch, indem dadurch die Logik mit der Theorie der Erfahrung zusammengebracht wird und die Frage nach Gegenständlichkeit oder Nicht-Gegenständlichkeit einer Erkenntnis durch Begriffe überhaupt auftaucht.

Die Bestimmung von Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft als Quellen der Erkenntnis bildet den Ausgangspunkt für denjenigen Teil der Vernunftkritik, von welchem aus das Problem der Erkenntnis in gerader Linie auf die Erörterungen über das Ding an sich und die Erscheinung, über Realismus und Idealismus, und zunächst nicht auf das Problem der Urteilskraft (als Vermögen der Subsumtion), sondern auf dasjenige des Schematismus (als Medium der Subsumtion) führt, während das Problem der Möglichkeit synthetischer Urteile die transzendente Erklärung einer Synthesis überhaupt erfordert und dadurch, abgesehen von aller möglichen Konstituiertheit der Erfahrung, auf ein Prinzip des Erkenntnisvermögens gerichtet ist. Kant vollzieht hier die Spezialisierung des erkenntnistheoretischen Problems in das Problem einer möglichen transzendentalen Synthesis, d. h. er fragt nach dem Grund einer Einheit des Mannigfaltigen jenseits der Erfahrung, wo doch problematischerweise „keine Erkenntnis *a priori* möglich“ sein soll, „als lediglich von Gegenständen der Erfahrung“.¹³⁾

„Erfahrung *b e r u h t* auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, d. i. auf einer Synthesis nach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt.“¹⁴⁾ Das Prinzip, auf dem die Einheit überhaupt beruht, wird so zum Kernpunkt der Kritik und soll den dunklen Punkt aufhellen, der bereits in der Erörterung des Unterschiedes analytischer und synthetischer Urteile auftaucht, in welcher die synthetischen Urteile als solche bestimmt werden, bei denen das Prädikat B „ganz außer dem Subjekt A liegt, o b e s z w a r m i t d e m s e l b e n i n V e r k n ü p f u n g s t e h t“.¹⁵⁾ Diese Formulierung weist darauf hin, daß Kant von Anfang an eine objektive *a priori* s c h e Verknüpfung von Subjekt und Prädikat im Auge hatte oder voraussetzte,

¹²⁾ Alle Erfahrungsurteile (B 11) und Existenzialsätze (B 625 f) sind synthetisch.

¹³⁾ B 166

¹⁴⁾ B 195

¹⁵⁾ B 10 (v. mir gesp.).

wenn er auch in der Folge diese Verknüpfung als Resultat der Anwendung des Verstandes auf die Sinnlichkeit, der Kategorien auf die Anschauungen darstellte und dadurch die Genesis der Erfahrungswelt auf das Urteil zurückführte. Diese Erhebung des Urteils zum konstitutiven Prinzip der Erfahrung verschärfte aber nur noch die Dringlichkeit von dessen transzendentaler Deduktion, weil Kant auf diesem Wege die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt direkt von der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori abhängig machte. In diesem Sinne ist es nicht einmal die Deduktion der Kategorien, die das „Herzstück der Kritik“ ausmacht, sondern die Explikation des Ortes jener „Verknüpfung“ — der transzendente Nachweis des „obersten Grundsatzes aller synthetischen Urteile“, nach welchem das Prinzip, aus dem die Kategorien selbst deduziert werden, objektive Gültigkeit haben soll. Solange diese objektive Gültigkeit nicht deduziert ist, können wohl vermittelt gegebener Kategorien synthetische Urteile über Gegenstände gefällt werden, aber die Gegenstände sind dadurch nur als Erscheinungen erfaßt, von denen unentschieden bleibt, ob sie selbst objektive Gültigkeit haben, d. h. ob sie bloße Vorstellungen, „denen kein Gegenstand korrespondiert“, oder ob sie reale Dinge sind.

Das Problem ist also für Kant ein doppeltes: einerseits wird nach einem Prinzip gefragt, durch welches ein Zusammenhang a priori von Erscheinungen begründet wird und in dem die oberste Möglichkeit einer Synthesis überhaupt zu liegen hat, und anderseits muß, wenn die Rede sein soll von objektiver Gültigkeit der synthetischen Urteile, jenes Prinzip selbst objektiviert, d. h. es muß der Übergang hergestellt werden aus der subjektiven Einheit des Mannigfaltigen in das objektive Prinzip der Verknüpfung und des Zusammenhanges von Erscheinungen. Die erste Frage führt auf die transzendente Einheit in der Apperzeption, bei der (als dem „reinen Ich“) Fichte seinen Ansatz fand; das zweite Problem ist dasjenige der transzendentalen Urteilskraft und der Subsumtion, und hier ergab sich Schellings Ansatzpunkt.

Für Kant waren die beiden Fragen noch weitgehend ungeschieden; er betrachtete es als seine Hauptaufgabe, das System der Verstandesbegriffe aufzustellen und dadurch Inhalt und Bereich des menschlichen Erkenntnisvermögens auszumessen; die Doppelheit des Problems kommt bei Kant nur dadurch zur Erscheinung, daß er eine „metaphysische“ und eine „transzendente“ Deduktion der Kategorien unterschied, welche Unterscheidung jedoch bei ihm nur in der Absicht deutlich ist: die transzendente Deduktion hat zum Prinzip die „synthetische Einheit der Apperzeption“ als den „höchsten Punkt, an den man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-

Philosophie, heften muß“¹⁶⁾), und während der Sinn der transzendentalen Deduktion in dem Nachweis liegt, daß die Kategorien überhaupt aus einem Prinzip der Einheit a priori entspringen, so deduziert Kant formal oder „metaphysisch“ die reinen Verstandesbegriffe aus der Tafel der Urteile und führt dadurch die Frage nach den synthetischen Urteilen direkt auf die Möglichkeit des Urteils zurück. Das eine ist die formale Deduktion des Verstandes, das andere die Deduktion der Urteilskraft.

Wenn Kant glaubte, mit dem ersteren das Wesentliche geleistet zu haben, so stellte er sich dadurch auf den Standpunkt seines „empirischen Realismus“ und verzichtete auf sein ursprüngliches Anliegen, nämlich auf die Darstellung der Art und Weise, wie die Erfahrung durch Synthesis nicht nur in der Apperzeption, sondern objektiv verknüpft wird, und wie der Verstand als „das Vermögen, a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperzeption zu bringen“¹⁷⁾), überhaupt transzendental mit dem Inbegriff möglicher Erfahrung verbunden ist. Letzten Endes mußte er den Verstand durch die Urteilskraft erklären¹⁸⁾ — und er vermengt aus diesem Grunde die beiden Begriffe in mannigfacher Weise —, denn durch die Kategorien allein konnte er stets nur allgemeine, niemals aber besondere Gesetze ableiten, und der Begriff der Erfahrung wurde ihm selbst zweideutig, indem einerseits der Verstand ihr a priori Gesetze vorschreiben soll, andererseits aber der Erfahrung bedarf, um empirische Gesetze überhaupt „kennenzulernen“.¹⁹⁾ Das Problem des Überganges vom Verstand in die Erfahrung ist aber kein anderes als das der Subsumtion, und hier liegt der Punkt, wo Kant nicht nur in der K. d. r. V., sondern auch in der K. d. U. auf eine endgültige Lösung verzichtete, indem er die Fähigkeit der Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine a priori dem Menschen absprach: „Durch das Allgemeine u n s e r e s Verstandes ist das Besondere nicht bestimmt . . . Unser Verstand ist ein Vermögen der Begriffe, für das es gleichgültig sein muß, welcherlei und wie sehr verschieden das Besondere sein mag, das ihm in der Natur gegeben werden und was unter seine Begriffe gebracht wird.“²⁰⁾ Gegenstände der Erfahrung sind aber a priori mannigfaltig,

¹⁶⁾ B 134 Anm.

¹⁷⁾ B 135

¹⁸⁾ Vgl. B 94: „Wir können alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückführen . . . und die Funktionen des Verstandes können insgesamt gefunden werden, wenn man die Funktionen der Einheit in den Urteilen vollständig darstellen kann.“

¹⁹⁾ Vgl. B 165: „Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon“ (vom reinen Verstandesvermögen) „nicht vollständig abgeleitet werden, ob sie gleich alle insgesamt unter jenen stehen. Es muß Erfahrung dazu kommen, um die letzteren überhaupt kennenzulernen.“

²⁰⁾ K. d. U., Kant V, 406.

und ein Vermögen, welches nur imstande ist, das Allgemeine (das ja selbst aus Regeln zum Behuf der Subsumtion des Besonderen besteht) unter seine Regeln zu bringen, kann das Mannigfaltige der Erfahrung gar nie erreichen, sondern verbleibt ewig im eigenen Bereich. „Wir können uns“ allerdings „einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige discursiv, sondern intuitiv ist, vom Synthetisch-Allgemeinen zum Besonderen geht, d. i. vom Ganzen zu den Teilen“ oder von der Einheit zum Mannigfaltigen²¹⁾, wodurch also die empirische Besonderheit aus dem a priori Allgemeinen folgte. Ein solches Vermögen ist jedoch bei Kant nur ein denkbare, kein wirkliches Vermögen, und fällt erkenntnistheoretisch nicht in Betracht.

Das Problem als solches bleibt jedoch gestellt in der Notwendigkeit einer Deduktion der Urteilskraft und ihres Funktionierens anhand des „obersten Grundsatzes der synthetischen Urteile“, derart, daß die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung als gleichzeitige Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung nicht nur für das Allgemeine, sondern auch für das Besondere dieser Gegenstände erwiesen würde, wodurch dann auch die Trennung von empirischer und transzendentaler Synthesis zu einer bloß technischen und nicht zu einer grundsätzlichen gemacht würde.

Die ganze Ableitung der transzendentalen Logik hängt an der Frage des Urteils als Vollzug der Subsumtion, sofern dem zu Subsumierenden überhaupt objektive Realität belassen werden soll. Dadurch, daß Fichte diese Tatsache außer Acht ließ, verwandelte sich ihm der Begriff der Erfahrung in den Begriff eines bloßen Prinzips der Entgegensetzung, nämlich das Nicht-Ich; der Inbegriff von Natur verlor ihm als Realität alles Besondere und verblieb als Allgemeines innerhalb des Bewußtseins. Indem er sich in seiner „Grundlage der ges. W. L.“ das Problem des Mannigfaltigen in der Erfahrung gar nicht stellte, sondern lediglich die Frage nach den formalen Bedingungen einer Bestimmbarkeit des Ichs innerhalb der Entgegensetzung des Reinen und des Empirischen aufwarf, suchte er für das letztere gar keine inhaltliche Bestimmung durch Wahrnehmungsgegenstände, sondern nur ein oberstes Prinzip der Endlichkeit oder Begrenzung. Die Natur als Nicht-Ich ward ihm zu einem bloßen Gesetztsein, zu einem Abstraktum, und für ihn existierte die Frage nach dem Zusammenhang von Vorstellung und Gegenstand überhaupt nicht, weil ihm der Gegenstand selbst nur als Vorstellung existierte. Daher brauchte er den Nachweis einer Objektivität der Einheit des Mannigfaltigen in der Vorstellung gar nicht zu führen, allerdings um den Preis, daß die Natur als objektive wesenlos (im wahrsten Sinne des Wortes) wurde und nur als Vorstellung Gegen-

²¹⁾ Vgl. Kant V, 407 f.

ständigkeit aufwies.²²⁾ Dadurch wird aber jede Erkenntnis überhaupt verunmöglicht und Kants transzendentaler Idealismus, was die theoretische Philosophie anbelangt, radikal umgeformt in eine Lehre von der absoluten Subjektivität der Wirklichkeit. Die Frage „wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“, die für Kant identisch mit der Frage nach der Möglichkeit der Mathematik und reinen Naturwissenschaft war, hat für Fichte keine Bedeutung mehr, da für ihn die Realität der Erfahrung dahinfällt; Kants Unterscheidung von Phänomena und Noumena steht in engstem Zusammenhang mit seinem Festhalten am „empirischen Realismus“, denn es sind ja gerade die Noumena, die Dinge, wie sie „an sich“ sind, durch welche verhindert wird, daß die gesamte Welt der Erscheinungen ins Subjekt hineingenommen würde. Hätte Kant, wie es Fichte tat, auf das Ding an sich verzichtet, so wäre für ihn Erscheinung und Vorstellung identisch geworden, die Trichotomie von Vorstellung, Vorgestelltem und Vorstellendem hätte sich auf Vorstellendes und Vorstellung reduziert. Während Kant vermittelt eines intelligiblen, wenn auch nicht erkennbaren Zusammenhanges zwischen Phänomen und Noumen die Vorstellung als wohl in einem objektiven Zusammenhang wurzelnd, jedoch nur in einem subjektiven Zusammenhang erkennbar darstellt, hatte die Abschneidung des platonischen Elementes in Kant, nämlich des „übersinnlichen Substrates“ der Erscheinungen, bei Fichte zur Folge, daß das übrigbleibende Subjekt als Inbegriff der Welt überhaupt oder der Endlichkeit, zu einer Trennung dessen schreiten mußte, was innerhalb dieses Subjekts selbst subjektiv oder erkennend sich verhält, und was von diesem Subjekt als Objekt erkannt wird. Diese Trennung ist aber wiederum nur dann möglich und kann nur dann die wirkliche Natur objektivieren, wenn über das Bewußtsein hinausgegangen wird, und wenn eine unbewußte Produktivität des Subjekts angenommen wird, die vom Bewußtsein erst als Anschauung objektiviert wird, wodurch dann aber das Produktive dieses Subjekts identisch gesetzt werden muß mit dem „übersinnlichen Substrat“ der dem Bewußtsein als Außenwelt erscheinenden Natur. Diesen Schritt, angedeutet in der „Deduktion der Vorstellung“²³⁾, konnte Fichte nicht vollziehen, weil er das Grundproblem der Philosophie nicht in einer Theorie der Erkenntnis, sondern im Nachweis einer Einheit des Mannigfaltigen schlechthin, oder umgekehrt ausgesprochen, in der Erklärung des „Übergangs“ vom Unendlichen ins Endliche erblickte. — „Fichte bestimmte zunächst als die Aufgabe der gesamten Philosophie die Erklärung, wie die mit dem Gefühl der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen in uns entstehen. Alle Not-

²²⁾ Fichtes Unterscheidung von bewußter und unbewußter Tätigkeit vgl. I, 230 (unten Kapitel IV b).

²³⁾ ebda. I, 227 ff.

wendigkeit ist eine Begrenzung der freien, der unendlichen Tätigkeit. Die Frage war also eigentlich die nach dem Ursprung der endlichen Vorstellungen. Er schloß alle Beziehungen der Philosophie auf das Unendliche“, d.h. in diesem Fall besonders das „Intelligible“ in der Natur „völlig aus, und setzte seine eigene Absicht darein, den letzten Grund der endlichen Vorstellungen zu finden. Er kehrte auf den Satz zurück, der schon durch Leibniz vollkommen ausgesprochen war, daß nämlich alles Endliche einzig in den Vorstellungen der Seele und außer dem vorstellenden Subjekt nichts Endliches existiere.“²⁴⁾ Fichte kam zu dieser extremen Ausbildung des Idealismus dadurch, daß er von Kants zweifachem Problem — demjenigen der synthetischen Einheit und demjenigen der Subsumtion — nur das erstere ergriffen hatte, und da er für die Deduktion der Vorstellung innerhalb des Bewußtseins verblieb, kam er nicht aus dem Subjekt heraus und zu einer Deduktion der Erfahrung als empirischer Realität.

Es war Schelling, der diesen letzteren Schritt zurücklegte, indem er im Anschluß an Fichtes Erhebung des transzendentalen Gedankens in das unendliche Ich und an dessen immanente Objektivierung des Verstandes auch das zweite Problem berücksichtigte: er suchte das Prinzip der Subsumtion, den höchsten Grund der Urteilskraft, in der absoluten Einheit des Intelligiblen in der Natur und im Menschen jenseits der Bedingungen des Verstandes. Er stellte sich damit von neuem die kantische Aufgabe einer Deduktion dieser Bedingungen aus einem höheren transzendentalen Prinzip, und ging zu diesem Behuf von einer Reflexion auf dasjenige aus, was für Kant nie Gegenstand der Reflexion gewesen war: das transzendente Erkenntnisvermögen selbst oder die reine Vernunft, als Vermögen der intellektuellen Anschauung.

b) Schellings Ansatz in den Frühschriften

Hatte Kant in der Kritik der reinen Vernunft sich die Aufgabe gestellt, das theoretische Erkenntnisvermögen auf ein sicheres Fundament zu stellen und dadurch die Möglichkeit der reinen Naturwissenschaft aus Prinzipien der reinen Vernunft herzuleiten, so stieß er fünf Jahre später, als er die reine Naturwissenschaft selber begründen wollte, auf ein neuerliches Ungenügen seiner Prinzipien, indem er am Schlusse seiner „Metaphysischen Anfangsgründe . . .“ feststellt: „Und so endigt sich die metaphysische Körperlehre mit dem L e e r e n und eben darum Unbegreiflichen, worin sie einerlei Schicksal mit allen übrigen Versuchen

²⁴⁾ Schelling VI, 122 (von mir gesp.).

²⁵⁾ Kant IV, 564.

der Vernunft hat, wenn sie im Zurückgehen zu Prinzipien den ersten Gründen der Dinge nachstrebt, da, weil es ihre Natur mit sich bringt . . . wenn Wißbegierde sie dazu auffordert, das absolute Ganze aller Bedingungen zu fassen, nichts übrig bleibt, als von den Gegenständen auf sich selbst zurückzugehen.“²⁵⁾ Diese erneute Rückwendung von der Naturerkenntnis zur Erkenntnistheorie, welche von Kant dann zum letzten Mal in der Kritik der Urteilskraft gefördert wurde, war nicht für Fichte, wohl aber für Schelling ein Zeichen dafür, daß das Problem der theoretischen Vernunft keineswegs, wie Kant geglaubt hatte, durch die K. d. r. V. endgültig und für alle Zeiten geklärt und als abgeschlossen zu betrachten sei, sondern einer neuen, grundsätzlichen Erörterung bedürfe.

Obwohl Schelling sich zu Beginn aufs engste an Fichtes Wissenschaftslehre von 1794 angeschlossen und in ihr dasjenige Werk zu erblicken glaubte, in dem jene neue Erörterung auf ein elementares und zureichendes Fundament gestellt sei, entfernte er sich doch anfangs unmerklich, später so sehr von deren systematischem Gehalt, daß es auch zu einem persönlichen Bruch zwischen beiden kam, der sich in der Folge als unüberbrückbar erwies. Schelling konnte nicht umhin zu erkennen, daß Fichtes Fundament eine bloß logisch-antithetische Dialektik, und daß sein Anliegen nicht die Begründung der menschlichen Erkenntnis, sondern die Aufstellung eines idealistischen Systems der Sittlichkeit war, innerhalb dessen die theoretische Philosophie nichts weiter als die Antithesis der praktischen, und damit außerstande war, das höchste Prinzip, das absolute Ich, aufzunehmen. Schelling betrachtete es als seine Hauptaufgabe, Kants Idee einer Transzendentalphilosophie radikal zu verwirklichen, d. h. aus Kant heraus — aus seinem transzendentalen Idealismus — auch dessen empirischen Realismus zu begründen, und aus einem über dem subjektiv-objektiven Gegensatz erhabenen Prinzip nicht nur wie Fichte (praktisch) die Subjektivität, sondern auch (theoretisch) die Objektivität abzuleiten. Die Vereinigung des Theoretischen und Praktischen, von Idealismus und Realismus im „idealrealen, realidealen Ich“²⁶⁾ mußte ihm, wenn schon zu einer Deduktion des Empirischen, dann auch zu einer für Fichte unmöglichen Deduktion der empirischen Außenwelt aus deren intelligiblem An-sich führen; für das absolute Ich selbst aber konnte Schelling keine Trennung von Sein „in der Idee“ und in der Wirklichkeit, keine Fichtesche Antithesis von Seiendem und ewig nur Seinsollendem abzeptieren, da jenes Ich, soll es Realprinzip alles Wissens sein, den Bedingungen der Reflexion — welch letztere der Idee des Absoluten oder Unbedingten die Getrenntheit von ihrem Gegenstand unterschiebt und sie dadurch für die Erkenntnis problematisch macht — nicht unterworfen sein kann.

²⁶⁾ Vgl. Brief vom 15. 11. 1800 an Fichte.

Daß Schellings primäre Frage das kantische Problem einer transzendentalen Deduktion der Urteilskraft betraf, erweist sich bereits daraus, daß er in seiner ersten Schrift „Von der Möglichkeit einer Form . . .“ die Frage der synthetischen Urteile im Zusammenhang mit den analytischen aufgriff und sie an den Anfang der Erörterungen über die Form der Philosophie stellte. Kant hatte „die bestimmte Unterscheidung der analytischen und der synthetischen Form . . . diese Urform aller Philosophie bloß als vorhanden aufgestellt, sie war an kein oberstes Prinzip angeknüpft, und selbst der Zusammenhang dieser Form mit den übrigen Formen des Denkens“ — d. h. mit der Tafel der Kategorien — „war noch nirgends von ihm so bestimmt angegeben, wie es wohl nötig sein möchte. Woher jene Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile? Wo das Prinzip, in dem die einzelnen Formen des Denkens abgeleitet sind, die er ohne alle Rückweisung auf ein höheres Prinzip aufstellt?“²⁷⁾ Diese Fragen sind es, die Schelling beantworten will. Er betrachtet Kants Deduktion der Kategorien aus den entsprechenden Urteilsformen deswegen als ungenügend, weil die Urteile selbst einer ursprünglichen Synthesis entspringen, vollzieht aber seine eigene Deduktion der Urteilsformen formal weitgehend auf immanent kantischen Grundlagen, indem er anknüpft an die Feststellung, daß die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der ersten mit der zweiten entsteht. Hieraus folgert Schelling, daß alle drei auf eine „Urform“ zurückgeführt werden können, „unter der sie gemeinschaftlich stehen.“²⁸⁾ Warum Kant diese Urform nicht gefunden und zum Prinzip seiner Deduktion gemacht hat, erklärt Schelling damit, daß sie „bei ihm noch nicht ganz im reinen war und daß er sie schon zu sehr spezialisiert habe“ — nämlich als Kategorie der Relation — „als daß sie noch Prinzip der übrigen Formen hätte werden können.“²⁹⁾

Schelling definiert nun zuerst die analytischen Sätze als identische und leitet die Form des identischen Satzes auf ein nicht nur formal, sondern inhaltlich unbedingtes Gesetzsein zurück. Dieses unbedingte Gesetzsein, in welchem durch die Form der Inhalt und durch den Inhalt die Form gesetzt ist, findet Schelling in dem ersten Grundsatz der Fichteschen Wissenschaftslehre (von der ihm die ersten Bogen vor Abfassung seiner Schrift zu Gesicht gekommen waren), nämlich in dem Satz $I\ c\ h = I\ c\ h$. Da nun aber die Kategorien nur formale Bestimmtheiten darstellen, identische Sätze somit allgemein nicht nur solche sind, „in denen das Subjekt sich selbst zum Prädikat hat, sondern alle, in welchen überhaupt ein Subjekt durch ein Prädikat schlechthin gesetzt

²⁷⁾ I, 103

²⁸⁾ I, 105

²⁹⁾ I, 105 f.

wird ³⁰⁾; da hierbei der Satz Ich=Ich, als Prinzip des transzendentalen Überganges und Ort der absoluten Identität von Sein und Bewußtsein, den einzigen Fall von Sätzen darstellt, dem axiomatische Gewißheit eignet, so ist er zugleich ein Sonderfall unter den identischen Sätzen, und die letzteren, als von ihm abgeleitet, ergeben die erste Form deduzierter Kategorien, nämlich die des „unbedingten Gesetzseins“ oder die analytische Form.

Die nicht-identischen Sätze, die Kant synthetische nennt, stellt Schelling antithetisch den identischen gegenüber und bekommt so die zweite Form der Kategorien, die synthetische Form; sowie als „gemischte Form“ aus den beiden ersten die dritte. Während die analytische Form logisch auf den Satz der Identität ($A = A$) und transzendental auf der absoluten Identität des Ich beruht, sind die synthetischen Urteile logisch durch den Satz der Entgegensetzung aus der analytischen Form abgeleitet, während dagegen ihre transzendente Möglichkeit erst dann begründet ist, wenn der Widerspruch oder die Entgegensetzung selbst (als logisches Gesetz) in seiner transzendentalen Gültigkeit erwiesen und festgelegt ist. Dies gelingt Schelling jedoch erst im System des transzendentalen Idealismus, wo er es unternimmt, den zweiten Grundsatz der Fichteschen Wissenschaftslehre, nämlich den Satz des „Gegenseitens“ ³¹⁾, der nach Fichtes Ansicht sowenig wie der erste „nicht bewiesen, noch abgeleitet werden kann“ ³²⁾ aus den Bedingungen des Selbstbewußtseins abzuleiten.

Wenn nämlich die Entgegensetzung von Ich und Nicht-Ich, d. h. aber die Entgegensetzung überhaupt als Ermöglichungsgrund des Widerspruches, nicht auf Bedingungen des Ich zurückgeführt werden kann, so kann auch die logische Form der Entgegensetzung und der Satz des Widerspruchs nur gesetzt und nicht deduziert werden. Damit wäre aber derjenige Ort nicht gefunden, wo die Identität übergeht in die Differenz, wo also der transzendente Grund für eine Synthesis der letzteren läge, und dadurch könnte auch die Möglichkeit synthetischer Urteile nicht aus einem Prinzip, aus einem Ersten, sondern nur aus einem Zweiten, nämlich der Tatsache des Gesetzseins einer Differenz, logisch gefolgert werden, und auch bloß gefolgert: denn das bloße Setzen einer Entgegensetzung impliziert nicht notwendig, daß das Entgegengesetzte mit dem Gesetzten synthetisch vereinigt werden könnte. Fichte entgeht also, durch die Behauptung der Unableitbarkeit seines zweiten Grundsatzes, dem Problem der transzendentalen (wenn auch nicht der logischen) Deduktion einer Möglichkeit der Synthesis. Auch Schelling

³⁰⁾ I, 106

³¹⁾ Fichte I, 105.

³²⁾ ebda. I, 101.

übergeht in seinen Frühschriften dieses Problem und weicht damit demjenigen aus, das er später umso intensiver aufgriff, nämlich einer Wesensbestimmung und Ableitung des Logischen überhaupt, als einem der absoluten Vernunft untergeordneten Strukturelement des Bewußtseins.

Welches die logischen Funktionen des Verstandes für die Erkenntnis überhaupt sind, d. h. wie die Kategorien dem erkennenden Menschen entstehen und welche Rolle ihnen beim Aufbau des Bewußtseins zukommt, kann für Schelling nur durch eine grundsätzliche Besinnung auf das Wesen des Transzendentalen entschieden werden. In den „Briefen“ nimmt er eine vorläufige Abgrenzung vor, durch welche deutlich werden soll, warum es für eine bloße Kritik der Erkenntnisvermögen nicht möglich sei, jene Wesensbestimmung des Logischen zu erreichen, indem er sagt, daß Kants ursprüngliche Frage „Wie kommen wir überhaupt dazu, synthetisch zu urteilen?“ nur dann zu beantworten ist, wenn vom Problem des Urteils auf dasjenige der Gegenständlichkeit und des Übergangs aus der absoluten Identität in die Entgegensetzung zurückgegangen wird, d. h. wenn die Frage in die Form gebracht wird: „Wie komme ich überhaupt dazu, aus dem Absoluten heraus und auf ein Entgegengesetztes zu gehen?“³³⁾

Diese Frage führt jedoch über das hinaus, was Kant sich als Kritik der Erkenntnisvermögen zum Problem machte, sie bezieht sich auf eine Tatsache, die nicht als gegeben untersucht werden kann, weil sie nicht als Tatsache des Bewußtseins, des empirischen Ichs, vorliegt, sondern eine Bedingung ist, unter welcher das reine Ich allererst empirisch werden kann, d. h. eine Bedingung dafür, daß der Mensch z. B. aus der Realität seiner Tiefschlaf-Existenz in diejenige des Wachbewußtseins jeden Tag erwachen kann und nicht ein andauernd somnambules, sondern ein sinnlich-gegenständliches Bewußtsein hat. Die Erklärung dafür, daß das reine Ich, dessen Wesen für Schelling nicht aus dem Bewußtsein heraus erklärt werden kann³⁴⁾, aus der Form der Identität in

³³⁾ I, 294

³⁴⁾ Sowenig sein Sein aus seinem Cogito gefolgert werden kann: Vgl. I, 159: „Ich denke, ist bloßer Ausdruck der Einheit der Apperzeption, die alle Begriffe begleitet, also nicht in intellektueller Anschauung, wie der Satz: Ich bin, sondern nur in Bezug auf Objekte, d. h. nur empirisch, bestimmbar.“ — Vgl. ferner über Descartes in den „Vorlesungen zur Geschichte d. neueren Phil.“, wo Schelling (vgl. auch K. d. r. V. — B 422 Anm., ebenso Fichte I, 100) nachweist, daß der Satz „cogito, ergo sum“ nicht als Schluß (ein Syllogismus) aufzufassen sei; zu einem vollständigen Schluß „würde ein Obersatz gehören, der so lautete: Omne, quod cogitat, est — der Untersatz wäre dann: Atqui cogito, und der Schlußsatz: ergo sum.“ (X, 9) Dadurch wäre die unmittelbare Evidenz des Ich verloren (vgl. auch I, 204 Anm.), und seine Existenz wäre aus einem allgemeinen Satz (an dem Descartes wiederum zu zweifeln hätte) gefolgert.

diejenige der Differenz tritt, erfordert eine vorgängige transzendente Relativierung aller kantischen „Vermögen“ zugunsten eines einzigen, nämlich des transzendentalen, d. h. es muß von allem abstrahiert werden, was Gegenstand einer Kritik werden kann, bis zur Selbsterhellung dessen, welches selbst Subjekt aller Kritik ist. Dadurch soll die Bedingtheit von Kants theoretischem Vermögen durch den Inbegriff aller Vermögen, die reine Vernunft (vgl. oben S. 12), von der letzteren her sichtbar gemacht werden, wodurch dann aber Kants dogmatische Fixierung, nach welcher alle Erkenntnis es überall nur mit Erscheinungen zu tun habe, endgültig überwunden wird; nach Schelling lag es an Kants Vorurteil, nur eine Kritik des Erkenntnisvermögens geben zu wollen, daß der „Irrtum“ entstand, das „Erkenntnisvermögen sei vom *Wesen* des Subjekts selbst unabhängig, weil diese“ (die Kritik) „das Subjekt nur, insofern dieses selbst Objekt des Erkenntnisvermögens, also von jenem durchaus verschieden ist, betrachten kann.“³⁵⁾

Durch die Aufsuchung des Prinzips für die Möglichkeit des Bewußtseins überhaupt vollzieht Schelling den unvermeidlichen, von Kant so peinlich und doch unzulänglich vermiedenen Übergang von Erkenntnistheorie in Metaphysik, wenn er auch anfänglich noch den Namen „praktische Vernunft“ für dasjenige verwendet, was in Wahrheit nach ihm ebensosehr ein theoretischer wie ein praktischer Tatbestand ist: nämlich die Fähigkeit des reinen Ich zur Abstraktion und Reflexion auf sich selbst als auf seinen empirischen Gehalt, mithin zur Schaffung eines „Verhältnisses, das sich zu sich selbst verhält“ — abgesehen und **abstrahiert von aller Erfahrung.**

„Zwar kann der Kritizismus die Notwendigkeit synthetischer Urteile für das Gebiet der Erfahrung beweisen. Allein, was ist damit in Rücksicht auf jene Frage gewonnen? Ich frage aufs neue,

Der Satz: Ich bin, ist als absolut Erstes selbst Voraussetzung für das Cogito, welches ohne jenes ein bloßes *Cogita*t sein würde. „Das Ich denke ist ... keineswegs etwas Unmittelbares, es entsteht nur durch die Reflexion, welche sich auf das Denken in mir richtet, welches Denken übrigens auch unabhängig von jenem auf es Reflektierenden vonstatten geht.“ Das Cogito ist um nichts gewisser „als der Ausdruck, dessen ich mich ja ebenfalls bediene: ich verdaue, ich mache Säfte, ich gehe, oder ich reite; denn es ist doch nicht eigentlich das denkende Wesen, das geht oder das reitet.“ (X, 11 f.) Schelling macht Descartes den Vorwurf, daß er an das nicht aus dem Ich erklärte, sondern die Gewißheit des Ich selbst vermittelnde Cogito alle andern „Gewißheiten“ anknüpft, für deren tatsächlich fehlenden Zusammenhang mit dem Ich er dann einen Vermittler (Gott) braucht, der gleichzeitig „Bürgschaft zu leisten hat für die Wahrheit der Vorstellungen von Außendingen.“

Vgl. Schellings von der kantischen abweichende Kritik des ontologischen Gottesbeweises X, 14 ff.

³⁵⁾ I, 295

warum gibt es überhaupt ein Gebiet der Erfahrung?“³⁶⁾ Diese Frage ist nicht mehr erkenntnistheoretisch, und Schelling bezeichnet sie als „praktisch“, da, um sie zu beantworten, das Gebiet der Erfahrung verlassen werden muß; aus der theoretischen Frage wird ein praktisches *Postulat*, und „Sei!“ — ist nach Schelling die „höchste Forderung des Kritizismus“³⁷⁾, nämlich der Vereinigungspunkt von theoretischer und praktischer Philosophie³⁸⁾ in dem reinen Ich: „Sei absolut identisch mit dir selbst!“³⁹⁾ — Schelling formuliert das Postulat, im eigentlichen Sinn eines Strebens, auch so: „*W e r d e* ein notwendiges Wesen, ein Wesen, das in aller Zeit beharrt!“⁴⁰⁾ Dieses Wesen, als das reine Ich, war bei Fichte noch nicht Wesen, sondern reiner Akt, reines Handeln, und daher auch nicht beharrend, sondern sich allemal nur durch eine Setzung des Bewußtseins erschaffend. Vom theoretischen Standpunkt aus war das reine Ich in der Wissenschaftslehre sogar bloße Idee, wie die beharrliche Seele bei Kant in der rationalen Psychologie. Die Bezeichnung „notwendiges Wesen, das in aller Zeit beharrt“ wäre allerdings bei Kant nicht für die Idee der Seele oder der Unsterblichkeit anwendbar, sondern für die Idee Gottes. Für Schelling gibt es diese Unterscheidung nicht mehr; dies ist der allererste Punkt in Schellings Philosophie, den er nie mehr verlassen wird. Bereits 1795 schrieb er an Hegel, für ihn existierten „die orthodoxen Begriffe von Gott nicht mehr“, da sie sämtlich auf der Vorstellung eines persönlichen Wesens beruhten. Persönlichkeit aber „entsteht durch die Einheit des Bewußtseins. Bewußtsein aber ist nicht ohne Objekt möglich“, und weil Gott als absolutes Wesen kein Objekt außer sich hat, weil er sonst aufhören würde absolut zu sein, „gibt es keinen persönlichen Gott“, und dasjenige, was Bewußtsein allererst ermöglicht — und damit die Persönlichkeit — „reicht weiter noch als bis zu persönlichen Wesen.“⁴¹⁾ Das reine Ich ist also nicht an ein persönliches Bewußtsein gebunden, ist nicht eine Idee des empirischen Ich, sondern unabhängig von diesem als seiner Erscheinung das ewige, unsterbliche Wesen, das dem Bewußtsein sowohl vorangeht, als es auch überdauert.

Allerdings kommt auch dies in den Frühschriften bis zu den „Abhandlungen“ (1796), wo er sich noch stark an Fichte anlehnt, noch unvollständig zum Ausdruck. Zunächst bemüht er sich noch, den Übergang zu finden von der W. L. zu den von ihm in der Schrift „Vom Ich . . .“

³⁶⁾ I, 310

³⁷⁾ I, 335

³⁸⁾ Vgl. I, 446: „Das erste Prinzip der Philosophie . . . muß theoretisch und praktisch zugleich, d. h. ein *Postulat* sein.“

³⁹⁾ I, 199

⁴⁰⁾ I, 200 Anm.

⁴¹⁾ Schelling an Hegel, 4. Februar 1795.

im Anschluß an die K. d. U. gestellten Fragen, nämlich in erster Linie zu derjenigen nach der Vermittlung des Fichteschen Primats der praktischen Vernunft mit Kants vergeblichen Versuchen einer Vereinigung der theoretischen und der praktischen Vermögen in der K. d. U.⁴²⁾ Zu diesem Zwecke unternimmt er es, das Prinzip von Kants praktischer Vernunft, den kategorischen Imperativ, mit seinem „Prinzip der Philosophie“ zu verknüpfen, und reduziert den kategorischen Imperativ aus allem Zusammenhang mit praktischer Moral bis auf das im Sittengesetz ausgesprochene Absolute, das ihm dann zu einer Bedingung des Selbstbewußtseins, und dadurch auch zum Prinzip des Theoretischen wird. — „Du sollst nur wollen, was alle Intelligenzen wollen können. Aber was alle Intelligenzen wollen können, ist nur das reine Selbstbestimmen selbst.“⁴³⁾ Dieser Satz aus dem System von 1800 schwingt bereits mit, wenn er im Anschluß an die K. d. U. sagt: „Was für das endliche, durch ein Nicht-Ich beschränkte Ich moralisches Gesetz ist, ist für das unendliche Naturgesetz, d. h. es ist zugleich mit und in seinem Sein gegeben.“⁴⁴⁾

Wenn man unter diesem Gesetz das reine Selbstbestimmen versteht, so wird deutlich, wie hier die rein praktische Bedeutung des Imperativs und die theoretische des Postulats zusammentreffen, und man entgeht allen falschen Deutungen, die das Wort „Naturgesetz“ an dieser Stelle verursachen könnte.

Schelling geht aber damit von zwei Seiten an sein Problem heran: erstens will er die Möglichkeit der Erfahrung aus einem Prinzip deduzieren, und dies ist sein ursprüngliches kritisches Anliegen, und zweitens muß er anhand der W. L. und gegen sie das Prinzip selber zuerst als ein seiendes, als Principium, aufsuchen, nachdem es von Fichte aus dem theoretischen Bereich verdrängt und zu etwas gemacht worden war, das als *S e i n s o l l e n d e s* niemals ein Sein hat, sondern ewig nur zu sein strebt, immer nur „sein eigener Gedanke von sich“⁴⁵⁾ ist und daher nie zu einem absoluten, sondern immer unter den Bedingungen des Bewußtseins stehenden Prinzip werden kann. Fichte selbst konnte sich erst durch Schellings Einfluß von der kantischen Vorstellung losreißen, wonach ein Sein überhaupt nur in der Erfahrung, mithin bei sinnlichen Gegenständen angetroffen werden könne, und daß das sichere Wissen, sobald der Boden der Erfahrung verlassen wird, in Glauben umschlagen müsse.⁴⁶⁾

⁴²⁾ Besonders § 76.

⁴³⁾ III, 574

⁴⁴⁾ I, 198

⁴⁵⁾ Fichte I, 460.

⁴⁶⁾ Sehr deutlich spricht sich Fichtes Realismus an der Stelle aus, wo er sagt, I, 472: „*A l l e s S e i n* ist ihr (der Wissenschaftslehre) notwendig ein *s i n n -*

Für Schelling handelt es sich bei dem Postulat des absoluten Ich nicht um bloßes Denken desselben, im Gegensatz zum Sein der Erfahrung, sondern der Seinsbegriff erfährt die platonische Umkehrung: das wahrhaftig Seiende ist nur das Unbedingte, für Schelling also nicht die Sinnlichkeit im Gegensatz zum Denken, sondern dasjenige, dessen Sein keinem Denken entgegengesetzt, sondern sein eigenes Gedachtsein selbst ist. Das Wissen wird im reinen Selbstbewußtsein gleichzeitig zum Gewußten, setzt sich aber dadurch von jeder Möglichkeit ab, sich auf etwas außer ihm Seiendes zu beziehen, und „führt . . . notwendig über alle Schranken des (empirischen) Wissens hinaus, in eine Region, wo ich nicht schon festes Land finde, sondern es selbst hervorbringen muß, um darauf fest zu stehen.“⁴⁷⁾

Dieser Übergang aus einer bloß erkennenden Vernunft in eine „schöpferische“⁴⁸⁾ bezeichnet Schellings vorläufigen Standpunkt, auf welchem er noch bemüht ist, das reine Ich als Identität von Denken und Sein zu sichern und es dem Bewußtsein, als dem empirisch und nicht absolut, sondern nur in relativer Differenz seienden Ich zugrunde zu legen. Auf diesem Standpunkt ruht das absolute Ich noch auf dem Fundament des Praktischen, aber nicht im rein ethischen, sondern in einem metaphysisch-praktischen Sinn, indem der Ort aufgewiesen wird, wo absolute und unmittelbare Gewißheit im transzendentalen Sinne, d. h. unabhängig von aller Erfahrung, möglich ist, indem hier die Sache nicht als gegeben vorausgesetzt werden muß, sondern erst dann existiert, wenn sie durch freie Handlung produziert wird. Wie nun aber das absolute Ich zum Prinzip des Wissens überhaupt, d. h. der Erkenntnis, und nicht nur zu einem absoluten und ewigen Nur-Sich-selbst-Bestimmen werden kann, dies führt Schelling auf den nächsten Standpunkt der Untersuchung, wo er an das „unauflöslich“ scheinende Geheimnis herangeht, wie „das absolute Ich dazu kommt, aus sich herauszugehen“⁴⁹⁾, und damit aus der Identität in die Entgegensetzung gehend nicht nur analytische, sondern auch synthetische Urteile veranlassen soll.⁵⁰⁾

Es zeigt sich, daß für Schelling, ausgehend von der kantischen Frage, was das Subjektiv-Logische, was die Kategorien überhaupt sind und welche Rolle ihnen für die Erkenntnis zukommt, die erkenntniskritische

liches, denn sie leitet den ganzen Begriff erst aus der Form der Sinnlichkeit ab.“

⁴⁷⁾ I, 311

⁴⁸⁾ I, 311

⁴⁹⁾ I, 175

⁵⁰⁾ In den Frühschriften erscheint dieses Problem noch als unlösbar und die Entgegensetzung geradezu als unmöglich: I, 217: „Das absolute Ich geht niemals aus sich selbst heraus.“ — Vgl. auch I, 187 Anm.

Frage zu einer erkenntnis-metaphysischen Frage wird; Transzendentalphilosophie wird ihm notwendig zu Metaphysik, aber auf Grund von Kants kritischer Methode: es wird von dem Punkt ausgegangen, wo kein Sein außer dem Erkennen ist und wo sich die Vernunft nicht in Antinomien verwickeln kann, weil die Idee hier selbst Wesen ist. Es kann ihr kein transzendenter Gegenstand entsprechen, weil Gegenständlichkeit an diesem Punkt allererst erzeugt werden soll.

Das Problem der Deduktion der Kategorien, in der ersten Schrift „Über die Möglichkeit einer Form . . .“ noch im Zentrum der Betrachtung stehend und in der Ausführung bereits entscheidend vorbereitet, wird zunächst zu einem untergeordneten Problem und später als Bestandteil in die vollständige Ableitung und genetische Darstellung des Selbstbewußtseins aufgenommen.

c) Das Problem der intellektuellen Anschauung;

Schellings Versuch einer reinen Empirie

Wenn gesagt werden kann, das treibende methodologische Element und das höhere Einheits- und Verbindungsglied für die Bewegung des deutschen Idealismus sei der berühmte dialektische Dreischritt von Thesis, Antithesis und Synthesis, und wenn hierin der Grund getroffen werden soll für den in der Folge erstaunlich raschen Zerfall und das Verschwinden der idealistischen Systeme, nämlich in einem unzulässigen universellen Panlogismus, in einer Ausdehnung bloßer Denkformen in eine allgemeine Weltdialektik, so ist es unseres Erachtens Schelling, der nicht nur die idealistischen Formen aus der Fichteschen Subjektivität in eine „Weltphilosophie“ übertragen hat, sondern auch gerade dort am tiefsten gedrungen ist, wo es galt, h i n t e r diese Formen zu kommen, sie als logische aus einem Hinter- oder Vorlogischen, im kantischen Sinne transzendental, d. h. durch Rückgang auf die Bedingungen der menschlichen Erkenntnis und letzten Endes auf elementarste anthropologische Sachverhalte, zu begründen, und damit gleichzeitig ihren Geltungsbereich festzulegen. Für Schelling gibt es keine absolute Gültigkeit des dialektischen Prinzips, bevor nicht der Ort aufgewiesen ist, wo es seinen Ursprung hat; und dieser Ort kann nur ausfindig gemacht werden, wenn von allen Voraussetzungen logischer Art, und damit auch von der Unbedingtheit antithetischer Sätze überhaupt als formaler Prinzipien, zunächst abstrahiert wird.

Dialektische Entgegensetzung ist für Schelling nicht, wie für Fichte, eine absolute und unmittelbare Gegebenheit im Ich, sondern erst eine mögliche Folge aus der Bewußtwerdung desselben; eine Feststellung,

die für Fichte nicht möglich ist, weil bei ihm das Ich selbst erst infolge des Bewußtseins auftritt. Fichtes erster Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre, nämlich „Ich bin Ich“, sobald er sich dann in der Folge als praktisches Postulat erweist, ist als Tatsache des Bewußtseins auch in theoretischer Hinsicht, nämlich als identisches Urteil, nicht absolut, sondern nur hypothetisch und gründet sich auf den kategorischen Satz: Ich bin. Durch diesen letzteren ist nach Schellings Ansicht noch keineswegs die Entgegensetzung gegeben oder in ihm enthalten, da durch ihn auch noch keine Trennung des Reinen und Empirischen ausgesagt ist. Diese letztere Trennung, wie auch diejenige von Ich und Nicht-Ich, kann nicht logisch deduziert werden, weil sie aller Logik vorangeht, sondern muß empirisch (dieses Wort im weitesten Sinn genommen) dargestellt werden. Für Fichte selbst ist es ein unlösbares Problem, wie das absolut gesetzte Ich, weil es nichts als reine Tätigkeit ist und nur durch Beschränkung *r e a l* und zu einer empirischen Gegebenheit werden kann — selbst aber nicht nur Grund überhaupt, sondern *r e a l e* Ursache⁵¹⁾ des Grundes für seine Beschränkung (das Nicht-Ich) sein soll — durch eigene Tätigkeit endlich werden und zugleich unendlich sein könne. Fichte erklärt sogar, daß kein Mittel, und auch die zu diesem Behuf herangezogene Kategorie der Wechselwirkung zwischen Ich und Nicht-Ich nicht ausreiche, um den Dualismus aufzulösen⁵²⁾, und daß der Knoten nur durch einen absoluten Machtspruch der Vernunft, nämlich „durch den: es soll . . . überhaupt kein Nicht-Ich sein, zwar nicht gelöst, aber zerschnitten“⁵³⁾ werden könne. Den Übergang vom Reinen ins Empirische, vom Unendlichen ins Endliche, kann Fichte nicht vollziehen, die Endlichkeit „muß überhaupt aufgehoben werden; alle Schranken müssen verschwinden, das unendliche Ich muß als Eines und Alles, allein übrig bleiben.“⁵⁴⁾

So wird nicht nur die Begründung des ersten, sondern auch des zweiten Grundsatzes der Wissenschaftslehre zu einer theoretischen Unmöglichkeit und in die praktische Philosophie verwiesen; Schelling knüpft jedoch gerade an das letztere heraklitische „Ein und Alles“ an und verbindet damit folgende Überlegungen.

Erstens bleibt es zunächst gänzlich unausgemacht, ob dieses Ich eine dialektische Entgegensetzung von Endlichkeit und Unendlichkeit impliziere; es kann in absoluter Ungeschiedenheit oder „Indifferenz“ end-

⁵¹⁾ Fichte I, 136.

⁵²⁾ ib. I, 143 — tatsächlich widerspricht es der transzendentalen Methode, mittelst einer erst zu deduzierenden Kategorie die oberste Bedingung für ein Mannigfaltiges überhaupt erklären zu wollen. Vgl. unten S. 49 f.

⁵³⁾ ib. I, 144.

⁵⁴⁾ ib. I, 144.

lich und unendlich sein, d. h. die Bedeutung des Ein und All kann im Sinne einer ursprünglichen Einerleiheit des Einen und der Allheit, der Thesis und der Antithesis, aufgefaßt werden. Zweitens aber, wenn Bewußtsein überhaupt, wie gezeigt werden soll, an die Differenz gebunden ist, Endlichkeit also auch erst im Bewußtsein als Endlichkeit aus der Indifferenz mit dem Unendlichen tritt, so muß das Ich als absolutes, wenn es zu einer unmittelbaren Evidenz gelangen soll, jenseits dieses durch Differenz konstituierten Bewußtseins (des „gewöhnlichen Bewußtseins“) und gleichsam an der Schwelle zu einem andern Bewußtsein faßbar gemacht werden. Das absolute Ich, welches für das theoretische Bewußtsein nicht existiert, sondern eine praktische Forderung darstellt, kann nach Schellings Auffassung nicht zum Prinzip einer theoretischen Ableitung gemacht werden, wenn es nicht aus einem Postulat in eine Gegebenheit verwandelt und als solche zu unmittelbarer Evidenz gebracht, d. h. wenn es nicht produziert wird. Anstatt daß vom endlichen Bewußtsein aus in Gedanken über den Ursprung der Endlichkeit spekuliert, anstatt daß postuliert wird: ein absolut unendliches Ich soll sich selber als endlich, als beschränkt setzen — welches Postulat ewig ein Postulat bleiben müßte — wird versucht, das andere Postulat, nämlich das unendliche Ich selbst, als Inhalt aller Spekulation, losgelöst von allen erst zu deduzierenden Bedingungen seiner Beschränktheit, herzustellen oder bloßzulegen. Wobei hier durch die letztere Zweiheit des Aspektes gleichzeitig angedeutet ist, daß es sich bei dem absoluten Ich nicht darum handeln kann, es als Seiendes zu erschaffen; dies würde seiner Absolutheit widersprechen. Wie ist es nun also zu verstehen, wenn das absolute Ich als Postulat der praktischen Vernunft bezeichnet, seine Verwirklichung gefordert und diese Forderung selbst in Form eines „Werdens“ gefaßt wird? Wie kann das Absolute einem Werden unterworfen sein?

Diese Paradoxien verschwinden sofort, wenn man beachtet, daß alle diese Fragen denselben Ursprung haben und dieselbe Bedingung voraussetzen, durch die philosophisches Fragen überhaupt überall entsteht und wo das „metaphysische Bedürfnis des Menschen“ entspringt: in der Tatsache der Nicht-Absolutheit des gegebenen Bewußtseins, von dem aus diese seine Nicht-Absolutheit zum Problem wird. Von diesem Bewußtsein aus ist das Absolute stets ein Transzendentes, werde es nun als objektiver Gott theoretisch oder als absolutes Ich praktisch ein Postulat; eine Gegebenheit ist es auf keinen Fall. Soll aber spekulative Philosophie überhaupt möglich sein, so muß das Absolute zu einer Gegebenheit werden; soll Metaphysik es nicht überall bloß mit Möglichkeiten oder Forderungen zu tun haben, sondern auf eine Wirklichkeit begründet werden, so muß das Bewußtsein in seiner Nicht-Absolutheit

durchbrochen werden, d. h. das absolute Ich muß faßbar gemacht und an den Anfang gesetzt werden.

Man hat es Schelling als Vorwurf angerechnet, daß er dasjenige, was Kant und Fichte als das Letzte der Philosophie auch an den letzten Punkt ihres Systems gesetzt haben, unbedenklich zum Ersten machte, von dem er ausging, und man glaubte hieraus das Argument wissenschaftlicher Skrupellosigkeit gegen ihn erheben zu dürfen. Demgegenüber läßt sich sagen, daß das Absolute als solches keinen Grund enthält, als Erstes oder als Letztes eines Systems gesetzt zu werden; wohin es gesetzt wird, hängt von der Betrachtungsart ab, von der man ausgeht. Es wird zum Letzten, wenn man durchs ganze System hindurch die Möglichkeit untersucht, es zu erreichen. Es muß notwendig als Erstes gesetzt werden, wenn sich die Philosophie zur Aufgabe macht, das Bedingte aus dem Unbedingten zu erklären, oder: wenn sie überhaupt transzendental deduzieren will.

Die Aufgabe, aus einem Prinzip zu deduzieren, kann nur gelöst werden, wenn das Prinzip gegeben wird, was in diesem Falle heißt: das Prinzip muß als das Absolute für das Bewußtsein in den Zustand der Gegebenheit gebracht, es muß zu einer rein-empirischen Tatsache werden. Das absolute Ich wird dadurch nicht aus dem Nichts erschaffen; sein Werden ist nur für das reflektierende Bewußtsein ein Werden, indem die hierin ausgesprochene zeitliche Bestimmung des Übergangs vom Nichtsein zum Sein eine zeitliche Determination voraussetzt, die für ein absolut Seiendes nicht vorausgesetzt werden darf und die erst entsteht, wenn das Absolute in die relative Differenz, d. h. in ein gegenständliches Bewußtsein tritt.

Die Frage, auf welche Weise das unendliche Ich endlich werden könne, kann nach Schellings Auffassung nicht aus der Endlichkeit des Ich, d. h. durch Reflexion innerhalb des gegebenen bereits differenzierten Bewußtseins beantwortet werden, sondern sie muß einer andern Frage Platz machen, derjenigen nämlich, wie das unendliche Ich in seiner Reinheit von allem Empirischen überhaupt bewußt werden kann, abgesehen davon, daß es dann, was erst aus der Beantwortung der letzteren Frage erwiesen werden soll, als Unbedingtes gegenüber allem Bedingten der Erfahrung nicht bloß der letzteren gegenübersteht, sondern auch ihr Prinzip ist und den Grund ihres Erscheinens enthält. Die Frage von Leibniz, von Spinoza, von Fichte nach dem Ursprung der Endlichkeit ist nämlich als Frage nach einem noch nicht Bekannten nur möglich innerhalb des endlichen Bewußtseins; im absoluten oder göttlichen Bewußtsein hätte diese Frage keinen Sinn, da in ihm die Bedingung der Frage, die Beschränktheit, aufgehoben wäre. Das philosophische Fragen im engeren Sinn, als Frage nach dem Prinzip des

Mannigfachen oder nach der Möglichkeit synthetischer Urteile, übersteigt sich selbst, und ihre Erklärung setzt die Suspension dessen voraus, was sie veranlaßt. Soll aber behufs ihrer Erklärung die Veranlassung suspendiert werden, so kann dies nur geschehen, indem damit gleichzeitig das Gebiet philosophischer Fragestellung überhaupt suspendiert, d. h. aber verlassen wird, und es stellt sich das Problem nach der schlechthinigen Möglichkeit eines solchen Überstiegs.

Für Schelling ist jene Frage zunächst nichts anderes als die prinzipielle Frage der theoretischen Philosophie, das letztere Problem des Überstiegs jedoch der Punkt, wo Philosophie „notwendig praktisch werden muß“.⁵⁵⁾

„Praktisch werden“ heißt aber jetzt lediglich: sich aller Beschränktheit entledigen, — heißt: das Gebiet der theoretischen Vernunft insofern verlassen, als es diese mit formal, d. h. kategorial bestimmten Gegebenheiten der Erfahrung zu tun hat. Die Welt, wie sie durch Sinnlichkeit und Verstand als Spontanitäten, d. h. durch Reproduktion gegeben ist, soll suspendiert werden, und es soll ein Bereich gesucht werden, wo die in einer solchen Welt durchgängige Getrenntheit von Begriff und Anschauung, also auch diejenige von Gegenstand und Vorstellung, aufgehoben ist. Soll jedoch alsdann überhaupt noch Etwas existieren, so nur insofern, als sein An-sich und seine Vorstellung, Anschauung und Begriff ein und dasselbe sind.⁵⁶⁾

Dies ist nun die Bedingung, unter welcher das Ich existiert, sofern „zu demselben das Bewußtsein eines Verhältnisses zu etwas außer ihm nicht notwendig gehört“⁵⁷⁾, und welche das Ich erzeugt als „Bestimmung meines Daseins durch intellektuelle Anschauung“.⁵⁸⁾ Anschauung kann nach Schelling dann intellektuell genannt werden, wenn das Angeschaute nichts Sinnliches, sondern die anschauende Intelligenz selbst ist. Es wird also kein Objekt außer dem Ich intellektuell angeschaut — eine solche Annahme wird von Schelling als Schwärmerei verworfen; Spinozas intellektuelle Anschauung Gottes bezeichnet er als unzulässige Objektivation⁵⁹⁾ — sondern die Selbst-

⁵⁵⁾ I, 311, ebenso III, 524.

⁵⁶⁾ In den „Abhandlungen“ formuliert Schelling allgemein als das Problem der Erkenntnistheorie, „die absolute Übereinstimmung des Gegenstandes und der Vorstellung, des Seins und Erkennens zu erklären.“ Er leugnet jedoch die Möglichkeit, solange sie entgegengesetzt sind, eine Übereinstimmung herzustellen, wenn nicht ihre Identität vorausgesetzt wird (I, 365).

⁵⁷⁾ K. d. r. V., B XL Anm.

⁵⁸⁾ ebda. B XL Anm.

⁵⁹⁾ I, 319 — und ebenso I, 321: „Hier, mein Freund, stehen wir am Prinzip aller Schwärmerei. Sie entsteht, wenn sie zum System wird, durch nichts ande-

anschauung des reinen Ich heißt nur deswegen intellektuell, weil sie von allem Sinnlichen abstrahiert; Schelling beruft sich hierbei auf die Stelle in der K.d.r.V., wo Kant sagt, daß wohl das „Ich denke“ ein empirischer Satz, das „Ich“ in diesem Satz jedoch keine empirische Vorstellung sei; „vielmehr ist sie rein intellektuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört . . . und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung oder des Gebrauchs des reinen intellektuellen Vermögens“.⁶⁰⁾ Wird nun das selbst von Kant hier „empirisch“ genannte „Ich denke“ aufgehoben und anstelle des Denkens vermittelt Begriffen in Differenz mit Anschauungen das bloße Ich selbst als intellektuelle Vorstellung gesetzt, so löst sich das Bewußtsein, sofern es gegenständlich war, auf, und Schelling versucht nun zu beschreiben, wie das Bewußtsein, wenn es sich von allen Gegenständen losreißt, sich in die intellektuelle Anschauung verwandelt, und zwar als „unmittelbare Erfahrung“. Das anschauende Selbst soll mit dem Angeschauten identisch werden: „In diesem Moment der Anschauung schwindet für uns Zeit und Dauer dahin: nicht wir sind in der Zeit, sondern die Zeit — oder vielmehr nicht sie, sondern die reine absolute Ewigkeit ist in uns“.⁶¹⁾ Naturgemäß fällt es Schelling schwer, über die intellektuelle Anschauung etwas auszusagen, da jede Aussage, jedes Urteil dem Wesen nach Differenz und Gegenständlichkeit zur Voraussetzung und zum Anlaß hat, jene sie aber ausschließt. Es ist eine künstliche Herstellung und grenzt zunächst unmittelbar an das absolute Nichts; Schelling konstatiert, daß nicht bloß die reine Selbstanschauung, sondern auch die Anschauung eines Gegenstandes, sofern sie nichts weiter ist und ohne Relation auf einen andern Gegenstand fortgesetzt wird, „je unmittelbarer, desto näher am Verschwinden“ ist. „Würde ich sie als Anschauung fortsetzen, so würde ich aufhören Ich zu sein, ich muß mich mit Macht ergreifen, um mich selbst aus ihrer Tiefe zu retten“.⁶²⁾ Für die sinnliche Anschauung gibt es indes bereits Duplizität von Ich und Gegenstand, und an dieser Entgegensetzung ist Endlichkeit und Grenze gesichert. „Aber, wo sinnliche Anschauung aufhört, wo alles Objektive verschwindet, findet nichts als unendliche Ausdehnung statt, ohne Rückkehr zu sich selbst. Würde ich die intellektuelle Anschauung fortsetzen, so würde ich aufhören zu leben. Ich ginge aus der Zeit in die Ewigkeit“.⁶³⁾

res als durch objektivierte intellektuelle Anschauung, dadurch, daß man die Anschauung seiner selbst für die Anschauung eines Objekts außer sich, die Anschauung der innern intellektuellen Welt für die Anschauung einer übersinnlichen Welt außer sich hält.“

⁶⁰⁾ B 423 Anm., Schelling I, 402.

⁶¹⁾ I, 319

⁶²⁾ I, 325

⁶³⁾ I, 325

Schelling erläutert die daraus hervorgehende Tatsache, nämlich die Eigenschaft der intellektuellen Anschauung als Grenzerfahrung oder als „Krise“ ⁶⁴⁾ für das Bewußtsein, an dem Vergleich mit dem Zustand des Ich bei unterbrochenem Bewußtsein, indem er die beharrliche Seele als produktive Tätigkeit auch im Schlafe als tätig annimmt; nur ist in diesem Zustand die sinnliche Erfahrung abgeschnitten, und „die Seele schaut . . . alles nur in sich selbst an, es kommt in ihr nicht zum Begriff, noch zum Urteil, und eben deswegen auch nicht zur Erinnerung der gehabten Vorstellungen; kurz, die Seele scheint zugleich mit dem Körper zu schlafen“. ⁶⁵⁾ Doch es scheint nur so für das Bewußtsein, in Wahrheit ist sie ebenso tätig wie bei wachendem Körper, und nur das Bewußtsein davon ist aufgehoben.

Wenn so das absolute Ich jenseits des empirischen Bewußtseins aufgesucht wird, so ergibt sich auch für das anfängliche Problem, betreffend Endlichkeit und Unendlichkeit des Ich, eine praktische Folgerung. Aus der intellektuellen Anschauung geht hervor, daß das reine Ich der Ort ist, wo, ohne daß zunächst die Welt der Anschauung irgendwie als endlich charakterisierbar wäre, Einheit und Vielheit, die ja nur durch das Bewußtsein getrennt werden, noch ungeschieden als Allheit vereinigt sind. In der reinen Innerlichkeit — Schelling nennt sie später das „Ewige“ als das dem Gegensatz von Endlichkeit und Unendlichkeit Übergeordnete und Vorhergehende —, in der das Ich versinkt, wenn es sich vom Empirischen losreißt, findet es sich als Ur-Identität, wo alle Synthesis ihren Ursprung hat, als das „Ein und Alles“ des griechischen Philosophen.

Hier aber, und im Unterschied zu Heraklit, liegt bei Schelling das Zentrum aller Erörterungen über das Praktische, gleichsam das Praktische überhaupt, indem nämlich für das theoretische Bewußtsein jene Allheit als das reine Nichts erscheint: verschwindet das empirische Ich im reinen Ich, d. h. geht es in die absolute Selbstanschauung über, so hört es als Bewußtsein auf, und es tritt Bewußtlosigkeit ein. Wäre dieser Sachverhalt ein endgültiger, nicht zu behebender, so hätte Schellings oberste praktische Forderung gar keinen Sinn, und er würde nichts anderes fordern, als was bereits gegeben ist, nämlich ein Ich des empirischen Bewußtseins, das niemals „absolut“, niemals „identisch mit sich selbst“ werden könnte, ohne augenblicklich zu verschwinden. Soll aber das Ich sich selbst absolut anschauen, so darf es nicht in die Nacht der Bewußtlosigkeit versinken, sondern muß, wenn auch theoretisch nur negativ, durch Abwesenheit aller Bestimmungen beschreibbar,

⁶⁴⁾ Vgl. IX, 234.

⁶⁵⁾ I, 391

nummehr praktisch, als positiv postuliert, auch positiv faßbar gemacht werden. Das heißt, die intellektuelle Anschauung soll nun als Anschauung produziert werden, nachdem sie für die theoretische Betrachtung mit absolutem Tiefschlaf gleichbedeutend gewesen war. Dies ist aber auch der wörtliche Sinn, wenn Schelling ein Ich fordert, das „in aller Zeit beharrt“, denn für das gewöhnliche Bewußtsein gibt es ja kein solches Ich: es bleibt für die reflektierende Vernunft stets eine Idee wie bei Kant und gelangt nie zu unmittelbarer Evidenz. Es bleibt auch als Idee stets bloß eine Einheit schlechthin im Gegensatz zur empirischen Vielfalt und verdient nicht die Bezeichnung „Ein und Alles“.

Wenn nun also Schellings erkenntnistheoretisches Unternehmen darin besteht, das Prinzip des menschlichen Wissens, das Unbedingte desselben, als dasjenige aufzusuchen, was über dem Bewußtsein ist; wenn das Ich als beharrendes Wesen, d. h. als ein solches, das durch die Bedingungen von Wachbewußtsein, Schlaf und Tod nicht betroffen wird, behufs einer transzendentalen Theorie des Bewußtseins zuvörderst erfaßt und an den Anfang der Untersuchung gestellt werden soll, so ergibt sich hieraus, daß die Forderung nach dem absoluten Ich eine Erweiterung und Wesensveränderung des Bewußtseins voraussetzt. Nicht nur der gesamte Bereich der Erfahrung im kantischen Sinne ist gegenüber diesem Ich „bloß bedingt“, sondern auch das „Bewußtsein überhaupt“ ist nicht unbedingt, da seine Existenz zeitlich begrenzt und an das Vorhandensein eines Gegenstandes, sei es Vorstellung oder Wahrnehmungsgegenstand, gebunden ist.

Es gibt also eigentlich zunächst gar kein „Unbedingtes im menschlichen Wissen“, es gibt nur die unmittelbare Gewißheit des empirischen Ich für das Wissen; das Unbedingte ist das Absolute und ist nicht gegeben, sondern verlangt, um gegeben zu werden, die Übersteigung des empirischen Bewußtseins.

Aus dem Gesagten wird genügend deutlich, daß der sogenannte „Mystizismus“ des späteren Schelling nicht etwa eine nachträgliche Folge seiner Beschäftigung mit Jakob Böhme, sondern nichts anderes ist als die explizite Wendung dessen, was implizite schon in der Schrift „Vom Ich“ enthalten ist. Der Kern der gesamten Transzendentalphilosophie ist Mystik, verstanden als die Bemühung, durch Faßbarmachung des Ewigen im Menschen nicht nur Ursprung und Bedingungen des Bewußtseins, sondern auch Ursprung und Bedingungen der Welt als Erscheinung, d. h. das Unbedingte oder Absolute der Dinge zu erkennen.

Dies ist mit andern Worten dasjenige, was hier für Schelling als das Problem des „transzendentalen Überganges“ be-

zeichnet wird, nämlich des Überganges vom Prinzip der Bedingungen der Erfahrung, d. h. des empirischen Bewußtseins, zu den Bedingungen der Gegenstände der Erfahrung. Dieses Problem, oben (S. 16) auch als Problem der Subsumtion bezeichnet, war bei Kant dadurch zum Ausbruch gekommen, daß die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori nur dahingehend hatte beantwortet werden können, daß Urteile überhaupt, als Subsumtion von Erscheinungen unter Regeln oder Begriffe, weil die letzteren einer bloß subjektiven Synthesis entspringen, nichts über eine objektive Synthesis, welche im transzendentalen Objekt stattzufinden hätte, aussagen können. Bei Kant war die Subsumtion rein ideal und ihre Gültigkeit bloß als eine formale aufgefaßt, und Urteile a priori hatten nur Geltung innerhalb der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft, demgegenüber es die übrigen Wissenschaften „nur“ mit empirischen oder Erfahrungsurteilen zu tun hatten. Diese letzteren, als synthetische Urteile, konnten nur konstatiert, aber nicht a priori deduziert werden, was nichts anderes besagte, als daß Kant die Synthesis der Erfahrung, sofern diese nicht in Mathematik und reiner Naturwissenschaft gründete, nicht durch Prinzipien der reinen Vernunft nachweisen konnte.

Um die Möglichkeit auch synthetischer Erfahrungsurteile aus einem Prinzip a priori abzuleiten, bedurfte es eines solchen Prinzipes, in Ansehung dessen die Unterscheidung von reiner und empirischer Naturwissenschaft⁶⁶⁾ aufgehoben werden konnte, d. h. aber, es mußte wie für die reinen, so auch für die empirischen Urteile der Grund im Unbedingten gefunden werden. Dies war nur möglich, wenn für alles Empirische ein Reines gefunden, wenn der Ort aufgedeckt wurde, wo überall, und nicht bloß im Subjekt der Erfahrung, Reines in Empirisches übergeht.

Schelling konnte diesen Übergang nur finden, indem er dasjenige zum Prinzip aller Synthesis machte, das weder im reinen noch im empirischen Wissen vorkommt, dieser Trennung also nicht unterworfen ist, sondern erst dann vorkommt, wenn das Wissen überhaupt aufgehoben ist.

Eine recht deutliche Darstellung von diesem Prinzip des Überganges vom subjektiven zum objektiven Unbedingten gibt er in seinen späteren „Erlanger Vorträgen“, wo er sagt, daß die Frage nach dem Prinzip der Philosophie nicht auf einen „ersten Satz gehe, aus dem sodann ein zweiter, aus diesem wiederum ein dritter folgt usf.“⁶⁷⁾, sondern, weil

⁶⁶⁾ Später entstand aus dieser Unterscheidung diejenige von exakter (Gesetzes-) und deskriptiver (Erfahrungs-) Wissenschaft.

⁶⁷⁾ IX, 216

ein solcher Satz stets ein Definiertes, d. h. „in bestimmten Grenzen Eingeschlossenes“ enthält, auf ein schlechthin *Indefinibles*; nach Schelling ist dasjenige, „was die meisten hindert, auch nur in die Philosophie hineinzukommen, . . . die Vorstellung, daß sie es hier mit einer demonstrativen Wissenschaft zu tun haben, die gleich zuerst von einem Gewußten ausgeht . . . Aber Philosophie ist nicht demonstrative Wissenschaft, Philosophie ist freie Geistestat; ihr erster Schritt ist nicht ein Wissen, sondern vielmehr ausdrücklich ein Nichtwissen, ein Aufheben alles Wissens für den Menschen“.⁶⁸⁾ Um absolut zu werden, muß das Ich „außer sich, d. h. außer seine Stelle gesetzt werden. Seine Stelle ist die, Subjekt zu sein“, und in dem Augenblick, wo es diese Stelle verläßt, findet die intellektuelle Anschauung statt, die Schelling hier auch als „Ekstase“ bezeichnet.⁶⁹⁾

Wo alles endliche Wissen vernichtet, zu nichts geworden ist, verschwindet auch alle räumliche und zeitliche Begrenzung, und es eröffnet sich dasjenige, demgegenüber überhaupt ein *Stauen* möglich ist⁷⁰⁾, nämlich das schlechthin „Uncoercible, das Unfaßliche, das wahrhaft Unendliche“: „Es ist nichts, das es wäre, und nichts, das es nicht wäre“.⁷¹⁾

Dies ist die eigentliche Bedeutung des „Ein und Alles“, der an dieser Stelle vorwegzunehmende Sinn von Schellings *Identität*, in welcher nicht, wie bei den Eleaten, die Einheit dem Widerstreit entgegengesetzt wird, sondern „Einheit der Einheit und des Gegensatzes ist d. h.“ wo gezeigt wird, „wie die Einheit mit dem Gegensatz und der Gegensatz mit der Einheit zugleich bestehe“.⁷²⁾ Dadurch kündigt sich aber bereits an, daß das absolute Ich in der intellektuellen Anschauung nicht das bleibt, was es in den „Briefen“ und „Abhandlungen“ noch ist, nämlich die Leere des In-sich-selbst-Versinkens des Bewußtseins, sondern daß die intellektuelle Anschauung, als *Anschauung* produziert, nichts anderes sein wird als Anschauung der Dinge, sofern sie in ihrem Begriff enthalten, von ihm nicht getrennt sind; also Anschauung der Natur als Subjekt—Objekt.

„Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in Intelligenz auflöste“⁷³⁾ — dies heißt

⁶⁸⁾ IX, 228

⁶⁹⁾ IX, 229

⁷⁰⁾ Schelling zitiert hier die Stelle über den Traum in Platons Theaitetos, IX, 230.

⁷¹⁾ IX, 217

⁷²⁾ IX, 209

⁷³⁾ III, 341

für Schelling, daß die höchste Aufgabe der Philosophie darin besteht, dasjenige im Menschen aufzusuchen, kraft dessen durch Übersteigung der endlichen Begriffe⁷⁴⁾ auch in der Natur die Endlichkeit der Dinge durchbrochen wird und das Reine an ihnen, ihr An-sich, in der absoluten Vernunft angeschaut wird, welche nicht bloß im Menschen, sondern im Universum, sofern dieses mit dem Menschen identisch ist, existiert.⁷⁵⁾

Damit ist aber die erste und einzige Voraussetzung Schellings, nämlich die, „daß es ein und dasselbe ist, das da weiß, und das da gewußt wird“⁷⁶⁾, bereits erweitert vom absoluten Ich, sofern es negativ (durch Abwesenheit der endlichen Bestimmungen) charakterisiert ist, zum Ich, sofern es positiv, als identisch mit dem All, bezeichnet wird. Daß durch diese Voraussetzung nicht, wie etwa K r o n e r ⁷⁷⁾ meint, der von Kant und Fichte gesponnene „erkenntnistheoretische Faden abgerissen“, sondern in unvergleichlicher Weise festgeknüpft wird, dies wird sich aus der Art und Weise ergeben, wie durch das Prinzip der Identität die Möglichkeit begründet wird, sowohl die „objektive Gültigkeit“ der Kategorien und dadurch die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori (nicht nur für die Physik, sondern für die Naturwissenschaft überhaupt) nachzuweisen, als auch die Bedingungen des Bewußtseins aus einem Prinzip zu deduzieren und dadurch Kants Intention nicht nur einer Kritik, sondern eines S y s t e m s der Transzendentalphilosophie zu verwirklichen.

⁷⁴⁾ Niemand betonte so sehr die Endlichkeit des menschlichen Verstandes wie Kant, wenn er am Schluß der Einleitung der K. d. r. V. die „unerschöpfliche“ Natur der Dinge dem Verstand gegenüberstellt und der Überzeugung Ausdruck gibt, der letztere könne „von nicht gar großem Umfange“ und „allem Vermuten nach klein genug“ sein, um in einem System der reinen Vernunft „vollständig aufgenommen . . . beurteilt und unter richtige Schätzung gebracht zu werden“, B 26.

⁷⁵⁾ Vgl. IV, 115: „Der Standpunkt der Philosophie ist der Standpunkt der Vernunft, ihre Erkenntnis ist eine Erkenntnis der Dinge, wie sie an sich, d. h. wie sie in der Vernunft sind.“

⁷⁶⁾ VI, 137

⁷⁷⁾ „Von Kant bis Hegel“ I, 544.

II. Der Begriff der Identität

a) Die metaphysische Identität bei Fichte und Schelling

Nachdem an dem Begriff der intellektuellen Anschauung die „empirische“ Methode dargelegt worden ist, durch welche für Schelling das absolute Ich zu einer Gegebenheit und zur unmittelbaren Evidenz werden soll, und durch die das Prinzip des menschlichen Wissens, als gleichzeitiges Prinzip des Gewußten, ins Zentrum und an den Anfang einer transzendentalen Bewußtseinslehre gesetzt wird, stellt sich sofort die Frage nach der *metaphysischen* Bedeutung und der Rechtfertigung dieser Methode; die Frage ist berechtigt, wie ein für das Bewußtsein erst zu Erschaffendes und für den Menschen gewöhnlich nicht Gewußtes, nämlich das übersinnliche Substrat seiner selbst als einer zeitlich unbegrenzten Individualität, als Grund, als Prinzip des Wissens zu gelten habe, — und nicht nur als dieses, sondern auch als Beweisgrund und Sicherungsanker für die „Objektivität“, d. h. für die Wahrheit unserer Erkenntnis von Gegenständen, sofern diese nicht bloß *Erscheinungen* von Gegenständen, sondern diese selbst sind.

Die metaphysische Bedeutung des Problems kristallisiert sich in der noch zu erläuternden Frage: wie wird das reine Ich der intellektuellen Selbstanschauung zum absoluten Ich der Vernunftanschauung? Oder: wie ist der Übergang möglich von dem Einen (in welchem das Ich als in sich selbst versinkt) zu dem All (in welchem Gott oder das Universum sich selbst anschaut)?

Daß dem absoluten Ich das Prädikat „spekulativ“ beigelegt wird, weist der Absicht nach bereits darauf hin, daß es als das schlechthin Eine nicht bloß der „Gedanke von sich selbst“ oder die absolute Abwendung von allem Mannigfachen, sondern der Ort sein soll, wo überhaupt eine Erkenntnis stattfindet; zwar nicht die gegenständlich-reflektierende, sondern eine besondere, eben die spekulative Erkenntnis. Das Ich sei spekulativ, heißt, daß es nicht bloß sich selbst erkennt, sondern daß es dem Wesen nach *welterkennend* ist. Dieser allein mögliche Sinn des Begriffes „spekulativ“ — wenn Ausdrücke wie „spekulative Philosophie“, „spekulative Physik“ u. dgl. überhaupt als sinnvoll angesehen werden sollen — führt direkt auf den entscheidenden Punkt, wo Schellings Philosophie sich radikal von Fichtes Wissenschaftslehre unterscheidet, und es ist nötig, in kurzen Zügen auf die

Hauptprobleme einzugehen, an denen deutlich werden kann, inwiefern der Übergang von der „absoluten Ichphilosophie“ Fichtes zur „Weltphilosophie“ Schellings nicht so sehr als Verlust an dialektischer Systematik negativ, sondern als Vertiefung des von Kant gestellten Erkenntnisproblems positiv zu werten ist.¹⁾

Fichtes Ichphilosophie ist wohl eine absolute, aber sie ist nicht spekulativ; in ihrer letzten Konsequenz wird der Gegenstand alles Spekulierens, nämlich „der Grund und die ewige Geburt der Dinge“²⁾ nicht Gegenstand der Erkenntnis, sondern des Glaubens, und bleibt als Realität für das Bewußtsein des Menschen absolut transzendent. Dies ist nicht etwa ein späterer Abfall von ursprünglich andersgearteten philosophischen Prinzipien, wie es ihm von Schelling vorgeworfen wurde³⁾, sondern liegt in der ursprünglichen Anlage des Systems begründet. Fichtes Wissenschaftslehre ist niemals Erkenntnistheorie, sondern nur Bewußtseinslehre; sie gipfelt nicht in einer absoluten Erkenntnis, sondern in der absoluten Sittlichkeit, und Fichtes absolutes Ich ist als Wesen stets Gegenstand eines unendlichen Strebens, kann nie erreicht werden, bleibt für das theoretische Bewußtsein eine Idee und für das sittliche ein Ideal. Dem widerspricht es nicht, wenn Fichte an den Anfang der theoretischen W. L. ein Ich „absolut setzt“ und von einem „absoluten“ im Gegensatz zu einem „endlichen“ und „beschränkten Ich“ spricht, welch letzteres erst durch Entgegensetzung und Teilbarkeit aus dem ersteren entspringen soll; im weiteren Verlaufe ergibt sich ihm, daß das absolut-gesetzte Ich, wo es überhaupt in einen Zusammenhang mit dem endlichen gebracht werden, d. h. aber als Wirklichkeit aufgewiesen werden soll, in unendliche dialektische Widersprüche, ähnlich den kantischen, verwickelt wird, da durch kein Mittel in ihm, als dem Absoluten, ein Grund für die Entstehung der Endlichkeit zu entdecken ist, sondern ein solcher Grund, wenn auch gleichsam verzweifelt immer weiter hinausgeschoben und verdünnt, schlußendlich als „bloße Richtung vielleicht“ (nämlich der Tätigkeit) „fremdartig,

¹⁾ Nach Kroner I, 568 f hat sich Schelling von der „Verlockung, die der auf die Objektwelt sich richtenden Erkenntnis innewohnt“, dazu fortreißen lassen, „auch in das transzendente Denken den Objektivismus hineinzutragen, ohne ihn der Ichphilosophie genügend ein- und unterzuordnen“, wodurch ihm (ib. 586) die „theoretische Philosophie aufs neue eine Gegenstandsmetaphysik“ wurde. Kroners Stellungnahme gründet allerdings auf dem Irrtum, daß auch bei Schelling das absolute Ich nur eine Idee sein könne, und „daß es stets das endliche Ich ist, welches . . . in sich selbst das absolute Ich“ (eben als seine Idee) „verwirklicht“ — und er wirft ihm vor, auf diese Tatsache „nicht reflektiert“ zu haben (ib. 543).

²⁾ Schelling VII, 120.

³⁾ VII, 124 f.

nicht im Ich, sondern außer dem Ich⁴⁾ gesucht wird. Ein Ich aber, dessen Tätigkeit, wenn auch bloß der Richtung nach, von außerhalb bestimmt wird, kann nicht absolut heißen, denn gerade durch die Richtung der Tätigkeit wird von Fichte die gesamte Endlichkeit genetisch bestimmt. Das am Anfang gesetzte Ich, wenn es nicht bloß in Gedanken postuliert, sondern als Identität von Denken und Sein gesetzt werden soll, bleibt bei Fichte ein Nicht-Absolutes, da ihm „schlechthin“ ein Nicht-Ich entgegengesetzt wird. Wohl macht Fichte den Versuch, das Ich absolut zu fassen und es als ein solches zu setzen, das aus sich selbst die Beschränkung, d. h. ein Nicht-Ich setzt⁵⁾, aber sogleich läßt er den Versuch wieder fallen und bezeichnet die Idee eines solchen Ich als Denk-Unmöglichkeit⁶⁾.

Tatsächlich ist aber das so gefaßte absolute Ich nur für das dialektische Denken, nicht aber für die intellektuelle Anschauung eine Unmöglichkeit. Wie schon erwähnt, anerkennt Schelling das Logische überhaupt, mithin auch das Dialektische nicht als Kriterium für die Beurteilung des Absoluten.⁷⁾ Das absolute Ich ist als Wesen oder Substanz im Gegensatz zur bloßen Idee meta-logisch; alles Logische ist bloß ideal, ist bloße Form, und läßt eine Realität außer sich übrig, sei diese nun wie bei Kant als der „rohe Stoff sinnlicher Empfindungen“ oder wie bei Fichte als „entgegengesetzte Kraft“ charakterisiert. Das Absolute jedoch kann keine Realität außer sich übrig lassen; soll das Subjekt absolut werden, so muß seine Realität diejenige des Objekts umfassen, es muß Subjekt-Objekt werden, und zwar, wenn absolut, dann auch als Objekt absolut, d. h. das Objekt „erscheint“ dann nicht mehr, sondern ist als Objekt die Vernunft selbst.

Nur dadurch, daß eine solche Identität aufgesucht wird, kann das Problem des transzendentalen Überganges gelöst und die Möglichkeit

⁴⁾ Fichte I, 272.

⁵⁾ I, 110, ebenso I, 125.

⁶⁾ I, 156

⁷⁾ Schelling bezeichnet die Logik als „bloße Verstandeswissenschaft“ (IV, 300, desgl. IV, 345), und die Dialektik für sich betrachtet ist ihm „keineswegs die höchste Wissenschaft“ (N 28). Im „System der gesamten Philosophie“ heißt es: „Unter Logik wird entweder verstanden, was bei den Griechen vor Aristoteles: Vernunftwissenschaft. Dann ist sie spekulative Philosophie selbst. Oder das System des reflektierten Erkennens, Kants transzendente Logik . . . Oder endlich das, was bei Aristoteles, und was auf Akademien gewöhnlich darunter verstanden wird; alsdann ist die Logik die bloß subjektive Seite der realen, und nach gewöhnlicher Art des Vortrages sogar eine bloß empirische Wissenschaft, die, wie jede empirische, durch bloße Abstraktion entsteht . . . Sie konstruiert daher durchaus nichts und erklärt auch nichts, z. B. warum der Schluß drei Sätze, ferner ihre Regeln, die Einteilung etc. (VI, 529 f.).

der synthetischen Urteile erklärt werden. Wenn Fichte die kantische Frage dadurch beantwortet glaubt, daß er im dritten Grundsatz die quantitative Teilbarkeit von Ich und entgegengesetztem Nicht-Ich schlechthin als Synthese setzt, so erweist sich diese Antwort in dem Augenblick als Illusion, wo es klar wird, daß in der ganzen Dialektik von Ich und Nicht-Ich gar kein reales Objekt vorkommt.⁸⁾ Sofern aber „urteilen“ bedeuten soll: etwas über Realität aussagen, muß die Synthesis anders begründet werden.

Für Schelling ist es zunächst eine Absurdität, Ich und Nicht-Ich in das Verhältnis einer quantitativen Teilbarkeit zu setzen, obschon er diese Idee Fichtes später in umgewandelter Form als „quantitative Differenz“ auch in sein System aufnimmt. Schelling geht vom Ich als von einer Individualität aus, welches Wort zu deutsch gar nichts anderes heißt als „das Unteilbare“. Er spricht von der „absoluten Identität“, deren Wesen „unteilbar ist“⁹⁾, und fügt hinzu: „Teilbarkeit = Quantität: die absolute Identität unabhängig von aller Quantität“.¹⁰⁾ Will er nun aber diese „unteilbare“ Identität zum Prinzip der Möglichkeit aller Synthesis machen, so erhellt zum voraus, daß sie nicht bloß in einem analytischen Satz wie dem Fichteschen Ich = Ich bestehen kann. Wird auf logischem Wege eine absolute Einheit postuliert und als solche von aller Gegensätzlichkeit gelöst, so entsteht im selben Augenblick ein metaphysischer Dualismus zwischen dieser reinen, losgelösten Einheit und der Vielfalt der endlichen Welt, von der in keiner Philosophie abstrahiert werden kann, da sie ja die erste Gegebenheit ist, die das Bewußtsein vorfindet.

Im „Bruno“ formuliert Schelling die Identität als dasjenige, „worin alle Gegensätze nicht sowohl vereinigt, als vielmehr eines, und nicht sowohl aufgehoben, als vielmehr gar nicht getrennt sind“.¹¹⁾ Weil nun aber „der Einheit der Gegensatz notwendig entgegensteht, da sie also ohne den Gegensatz so wenig denkbar ist, als dieser ohne sie, so muß es auch unmöglich sein, die Einheit zu setzen, ohne sie mit einem Gegensatz zu setzen“.¹²⁾ Diesem Einwand, der die Fichtesche Position repräsentiert (Schelling läßt ihn von Lucian aussprechen, der auch sonst die

⁸⁾ Ein reales Objekt würde nur dann vorkommen, wenn die durch das „Schweben des Gemütes“ (I, 226) entstehenden Produkte der Einbildungskraft als materielle Gegenstände aufzufassen wären, wodurch dann die Behauptung, daß das ganze „Universum mit allen seinen Merkmalen . . . sich allmählich aus dem Ich ablöst“ (I, 339) realiter das Ich zum objektiven Welterschöpfer machen würde. Es dürfte jedoch überflüssig sein nachzuweisen, daß dies mit der ganzen Fichteschen Konzeption nicht zu vereinbaren ist.

⁹⁾ IV, 130

¹⁰⁾ IV, 130 Anm.

¹¹⁾ IV, 235

¹²⁾ IV, 236

verschleierte Gestalt Fichtes ist), begegnet Schelling mit der ersten ganz prägnanten Bestimmung seines Identitätsbegriffes. Er sagt, „daß, da wir die Einheit aller Gegensätze zum Ersten machen, die Einheit aber selbst zusamt dem . . . Gegensatz selbst wieder und zwar den höchsten Gegensatz bildet, wir, um jene Einheit zur höchsten zu machen, auch diesen Gegensatz, zusamt der Einheit, die ihm gegenübersteht, darin begriffen denken, und jene Einheit als dasjenige bestimmen, worin die Einheit und der Gegensatz, das sich selbst Gleiche mit dem Ungleichen eins ist“.¹³⁾ In dieser „höchsten Einheit“ ist nun aber der Sprung vollzogen aus dem logisch Faßbaren ins Meta-Logische; die „Einheit der Einheit und des Gegensatzes“ ist die logische Formulierung von etwas, das nur transzendental erschlossen werden kann: an Stelle des „Gegensatzes“ hat der letzte Grund alles Gegensatzes zu treten, nämlich das Prinzip der Endlichkeit oder Mannigfaltigkeit, weshalb denn Schelling in der „Darstellung des wahren Verhältnisses“ sagen kann, daß „der erste wahre Gegensatz“ derjenige „der Einheit und der Vielheit“ sei.¹⁴⁾ Jetzt wird die Identität unweigerlich paradox: als Identität der unendlichen Einheit mit der endlichen Mannigfaltigkeit.

Wie nun aber das Prinzip der letzteren nirgends außer dem Ich gefunden werden kann — ist es doch „unsere eigene Endlichkeit, die uns die Welt endlich macht“¹⁵⁾, und die „endlichen und erscheinenden Dinge sind für das Ich nur durch das Ich“¹⁶⁾ —, so ist auch die Identität nur im Ich: „Was wir Ich nennen, ist nur jene Einheit des Idealen mit dem Realen, des Endlichen mit dem Unendlichen; diese selbst aber wieder ist nur sein eigenes Tun“.¹⁷⁾

In den „Abhandlungen“ tritt uns diese Identität als „Geist“ entgegen: er ist „keines von beiden, weder unendlich noch endlich, allein, sondern in ihm ist die ursprüngliche Vereinigung von Unendlichkeit und Endlichkeit.“¹⁸⁾ Eine solche Vereinigung wäre aber schlechthin undenkbar, wenn in ihr die beiden Entgegengesetzten als Identische bloß gesetzt und zeitlos belassen würden. Schelling sagt hier noch mit Bedacht „ursprünglich“, denn würden sie nicht getrennt, so entstünde kein Bewußtsein und es gäbe kein Denken; etwas aber, in dem kein Denken möglich ist, kann auch vom Denken nicht aufgefaßt werden. Die Getrenntheit und das Denken ist empirische Tatsache für das philosophierende Bewußtsein, die Identität ist spekulative Voraus-

¹³⁾ IV, 236

¹⁴⁾ VII, 54

¹⁵⁾ I, 440

¹⁶⁾ IV, 289

¹⁷⁾ IV, 289

¹⁸⁾ I, 367

setzung, und sie wird von Schelling auf zwei Arten expliziert; erstens ist ein „apagogischer“ Beweis möglich: „Denn entweder sind wir ursprünglich unendlich, so begreifen wir nicht, wie in uns endliche Vorstellungen und eine Aufeinanderfolge endlicher Vorstellungen entstanden ist; sind wir ursprünglich endlich, so ist unerklärbar, wie eine Idee von Unendlichkeit, zugleich mit der Fähigkeit, vom Endlichen zu abstrahieren, in uns gekommen ist.“¹⁹⁾

Die zweite Argumentation ist ein induktives Aufsteigen von der Tatsache des Selbstbewußtseins. Zunächst ist die spekulative Identität von Endlichkeit und Unendlichkeit noch *kei n I c h* und ergibt kein Selbstbewußtsein. Wohl definiert Schelling das „Wesen der individuellen Natur oder der Ichheit“ als eine „absolute Gleichzeitigkeit des Endlichen und Unendlichen“²⁰⁾, aber dadurch ist gleichsam nur die Voraussetzung, nicht aber das Sein der individuellen Natur erklärt. Daß der Geist „ist, was er ist,“ das heißt, daß er hier und jetzt als Individualität existiert, ist nicht aus Prinzipien ableitbar, sondern absolute Gegebenheit oder in dem Satze „Ich bin“ das Unbedingte im menschlichen Wissen.²¹⁾ Diese Gegebenheit ist wirklich, aber diese Wirklichkeit ist paradox, und es handelt sich darum, ihre *M ö g l i c h k e i t* darzustellen.

Das Ich aber, da es ja absolut ist, ist gerade dasjenige, in dem Möglichkeit und Wirklichkeit gar nicht getrennt vorkommen, da die Kategorie der Möglichkeit erst für das Bewußtsein, als getrennt von der absoluten Wirklichkeit, als Inbegriff des Nichtseins oder des Seinkönnens auftritt. Das Ich kann aber als solches niemals sein-können, da es auch für das Bewußtsein schon bei Kant „alle unsere Vorstellungen begleitet“, also bereits *i s t*, sobald überhaupt Etwas ist. Wenn also Möglichkeit und Wirklichkeit für die Untersuchung „im Reflex“ auseinandergezogen werden, so kann doch nur immer von der Wirklichkeit ausgegangen werden.

Die Wirklichkeit, das Empirische schlechthin, besteht nun darin, daß überhaupt Etwas nicht nur sein kann, sondern *i s t*, und zwar zunächst *f ü r m i c h* ist; dies ist das Unbedingte, und Schelling nennt diese Tatsache eine geistige: „Geist heiße ich, was nur sein eigenes Objekt ist. Der Geist soll Objekt sein für sich selbst, der doch insofern nicht ursprünglich Objekt ist, sondern absolutes Subjekt, für welches alles (auch

¹⁹⁾ I, 368

²⁰⁾ I, 368

²¹⁾ Wenigstens für die reinrationale Philosophie; auf Schellings „positive Philosophie“, die in dem Versuch besteht, nebst dem „was“ auch das „daß“, als notwendige Existenz nachzuweisen, soll hier nicht eingegangen werden.

er selbst) Objekt ist.“²²⁾ Was aber Objekt ist, ist damit auch gleichzeitig ein Endliches. Der Geist aber, weil er „nicht ursprünglich Objekt ist, kann nicht ursprünglich endlich sein. — Also unendlich? Aber er ist nur insofern Geist, als er für sich selbst Objekt, d. h. insofern er endlich wird. Also ist er weder unendlich ohne endlich zu sein, noch kann er endlich werden (für sich selbst) ohne unendlich zu sein.“²³⁾ Im „System“ wird dies so ausgedrückt: „Das Ich ist alles, was es ist, nur für sich selbst. Das Ich ist unendlich, heißt also, es ist unendlich für sich selbst. Man setze einen Augenblick, das Ich sei unendlich, aber ohne es für sich selbst zu sein, so wäre es zwar ein Unendliches, aber dieses Unendliche wäre nicht Ich.“²⁴⁾ Dasselbe gilt für die Endlichkeit²⁵⁾, und so wird aus der Wirklichkeit des Fürsichseins, die das Wesen des Ich ausmacht, seine *M ö g l i c h k e i t* als die des zugleich Endlich- und Unendlichseins erwiesen und auf die ursprüngliche Identität geschlossen. M. a. W. aus der Gegebenheit des individuellen und rein-empirischen Ich, die als solche nur erfahren, nicht aber erklärt werden kann²⁶⁾, wird für das absolute Ich die Identität des kontradiktorisch Entgegengesetzten zunächst spekulativ gefolgert.

Schelling ist sich dieses Paradoxons, das in seinem Identitätsbegriff liegt, wohl bewußt²⁷⁾, zu einer eigentlichen Erklärung gelangt er aber erst in seiner späteren Prinzipienlehre, wo er in der Auseinandersetzung mit Aristoteles der bloß formalen oder negativen Bedeutung des Satzes vom Widerspruch eine „positive“ entgegensetzt, die „in der Folge verlorengegangen war“, indem der Satz „auf das kontradiktorisch Entgegengesetzte beschränkt und damit zur Unfruchtbarkeit verdammt wurde, wie er für Kant wirklich nur noch Grundsatz für analytische, wie er es nennt, eigentlich aber tautologische Sätze ist, während Aristoteles es wenigstens nicht minder auch für das bloß Entgegengesetzte (nur als

²²⁾ I, 366 f.

²³⁾ I, 367

²⁴⁾ III, 383

²⁵⁾ III, 384

²⁶⁾ Die Aufgabe der Transzendentalphilosophie ist ja nicht, dieses „Unerklärbare“ zu erklären, sondern vom Zufälligen zum Notwendigen fortzuschreiten, d. h. vom Ich aus, als dem Individuum, zum Absoluten in ihm, als in welchem es nicht mehr im „hic et nunc“ eingeschränkt ist. An einer Stelle spricht Schelling sogar von einer *d r e i f a c h e n* aufzuhebenden Beschränktheit: III, 483: „Werden alle Schranken der Individualität hinweggenommen, so bleibt nichts zurück als die absolute Intelligenz. Werden auch die Schranken der Intelligenz wieder aufgehoben, so bleibt nichts zurück als das absolute Ich.“

²⁷⁾ Er sagt dafür mit dem ihm eigenen Pathos: IV, 328: „Diese Indifferenz erkennen heißt den absoluten Schwerpunkt und gleichsam jenes Urmetall der Wahrheit erkennen, dessen Stoff alles einzelne Wahre legiert, und ohne welchen nichts wahr ist.“

contrarium sich Entgegenstehende) Gesetz sein läßt, das nämlich nur widersprechend werde, also unter den Grundsatz des Widerspruchs falle, wenn es zugleich gesetzt werde, nicht also, wenn das eine vorausgehe, das andere folgt, wo Entgegengesetzte allerdings eines und dasselbe sein können.“²⁸⁾ Schelling geht dadurch allerdings h i n t e r den Satz des Widerspruchs zurück, denn der Sinn des letzteren liegt ja doch in der negativen Feststellung des nicht zugleich Seinkönnens, und nicht darin, daß etwas (zu einer andern Zeit), etwas anderes, z. B. sein Gegenteil, s e i n k ö n n e. Was Schelling als Positives in den Satz des Widerspruchs legen will, ist in Wahrheit ein ganz anderer Satz, nämlich derjenige der Identität, wie er denn noch in § 4 der „Darstellung meines Systems“ erklärt: „Das höchste Gesetz für das Sein der Vernunft, und da außer der Vernunft nichts ist, für alles Sein, ist das Gesetz der Identität“²⁹⁾, und weiter: „Durch alle andern Gesetze . . . wird daher nichts bestimmt, wie es in der Vernunft oder an sich ist, sondern nur so, wie es für die Reflexion oder in der Erscheinung ist.“³⁰⁾ Der Satz des Widerspruchs setzt also Verendlichkeit der Vernunft voraus, oder durch ihn wird das Ewige in die Zeit gesetzt, und tatsächlich wird durch das „nicht zugleich“ nichts anderes ausgesprochen, als daß bei f i x i e r t e r Zeit, also innerhalb einer endlichen, meßbaren Zeit an einem bestimmten Ort derselben, Gegensätze sich ausschließen. Dadurch wird die ewige Verwandlung des Absoluten, die „absolute Tätigkeit“ oder die „unendliche Affirmation Gottes“ gleichsam „permanent gemacht“³¹⁾ (für das Bewußtsein), und es wird durch den Satz des Widerspruchs das ursprünglichste Gesetz ausgesprochen, nach welchem überhaupt innerhalb des universellen Prozesses der „natura naturans“ (dem „Fluß“ des Heraklit) durch fixierte Entgegensetzung ein Besonderes als für sich seiend aufgefaßt werden kann, d. h. durch Herausheben des Verstandes aus der Vernunft das vom ersteren in die Vereinzelung Gebrachte als eine Welt von Erscheinungen entsteht, während „an sich betrachtet . . . nichts end-

²⁸⁾ XI, 305 — vgl. XI, 310 f.: Auf Kants Einwand gegen den Zusatz „nicht zugleich“ (unmöglich ist, daß dasselbe zugleich sei und nicht sei), daß nämlich der Satz als bloß logischer Grundsatz „seine Ansprüche gar nicht auf Zeitverhältnisse einschränken“ dürfe, macht Schelling geltend, daß dies Argument wohl gelte, wenn der Satz bloß formal gefaßt wird; „nicht zuzugeben aber ist, daß im reinen Denken überhaupt kein Vor und Nach zulässig sei“, und da im Noetischen, XI, 303 „die Gesetze des Denkens Gesetze des Seins sind, und nicht, wie Kant so allgemein geglaubt hatte, die bloße Form, sondern den Inhalt der Erkenntnis bestimmen“, so ist auch die Bewegung des Denkens Bewegung des Seins, und im bloßen Denken ist XI, 311 „die Folge auch eine bloß noetische, als solche aber ist sie die ewige und unaufhebliche.“

²⁹⁾ IV, 116 — ebenso VI, 145 ff.

³⁰⁾ IV, 117

³¹⁾ I, 380

lich ist.“³²⁾ — „Was ist denn überhaupt, was wir eine Besonderheit nennen? — Es ist, selbst für eine untergeordnete Reflexion, nichts an sich, nicht Substanz, bloß Form, bloß ideelle Bestimmung“.³³⁾ Schelling nennt das Vereinzeltsein auch das Nichtsein (für die Vernunft): „Das relative Nichtsein des Besonderen in Bezug auf das All kann als die bloße Erscheinung im Gegensatz der Idee bezeichnet werden.“³⁴⁾ — Da nun aber das Nichtsein nur innerhalb der Erscheinung, nicht für die Vernunft-, sondern für die Verstandesgleichzeitigkeit das Sein ausschließt, kann er beifügen: „Ewig gleich in der Idee des All ist das Sein und das Nichtsein der Dinge, das Sein der Dinge als Ideen, das Nichtsein als besonderer Dinge.“³⁵⁾ — Schellings Identität kann also, als Identität des Endlichen und des Unendlichen, hier als eine solche von Noumenon und Phänomenon, und zwar vernunftsmäßig, weil für den Verstand paradox, bezeichnet werden. Gleichzeitig ist sie aber Identität des Individuums mit dem absoluten Ich, gleichfalls vernunftsmäßig, weil das Individuum des Bewußtseins stets unterschieden ist: von etwas außer ihm überhaupt und von andern Individuen speziell. Das individuelle Bewußtsein ist daher auch „relatives Nichtsein“ für die Vernunft, in welcher Individuum und Allheit von Individuen identisch sind.

Diese ursprüngliche, im gegenständlichen Bewußtsein nur relativ aufgehobene Identität — „oder die Vernunft“ — ist dasjenige, ohne welches überhaupt zwischen Individuen sowohl wie auch zwischen Erscheinungen kein Zusammenhang möglich wäre, d.h. aber die Möglichkeit aller Synthesis liegt in der Vernunft; der Verstand ist ein analytisches Vermögen, und durch ihn (Schelling verwendet Verstand und Reflexion synonym) entsteht allererst Duplizität, mithin Endlichkeit und Erscheinung als solche: „Das Hemmende in der ursprünglichen Evolution ist nichts anderes als die ursprüngliche Reflexion; die Notwendigkeit der Reflexion auf unser Handeln in jedem Moment (die beständige Duplizität in der Identität) ist der geheime Kunstgriff, wodurch unser Dasein Dauer erhält.“³⁶⁾ Dauer jedoch ist nichts anderes als die Endlichkeit der Zeit, und „unser Dasein“, ohne jenen „Kunstgriff“ der Reflexion, ist ohne Dauer, d.h. das absolute Ich ist das ewige, das unsterbliche Ich.

Hier wird also deutlich, worauf im vorhergehenden Kapitel hingedeutet wurde: die Vernunft ist das Ewige des Ich, und in der Vernunft ist andererseits gleichzeitig die zeitlose Identität des zeitlich Differenzierten: in ihr ist nicht nur das Allgemeine, dem gegenüber ein

³²⁾ VI, 161

³³⁾ VI, 181

³⁴⁾ VI, 187

³⁵⁾ VI, 188

³⁶⁾ III, 285

Besonderes „zufällig gegeben“ wäre, sondern, da die Vernunft es mit I d e e n zu tun hat³⁷⁾, „so ist Philosophie als Wissenschaft der Dinge an sich notwendig Wissenschaft der Ideen, Wissenschaft, die selbst durchaus nur in der Identität des Allgemeinen und des Besonderen ist. Denn die Idee ist die vollkommene Identität des Besonderen mit dem Allgemeinen.“³⁸⁾

Diese Wissenschaft verfährt nicht logisch-diskursiv, sondern ihre Methode ist Anschauung: Ideen werden angeschaut, nicht bewiesen. Schelling nennt hier „Vernunftanschauung“, was er früher „intellektuelle Anschauung“ genannt hatte, und wenn er (als Interpretator der Wissenschaftslehre) diese intellektuale Anschauung auf die Selbstanschauung des Ich beschränkt hatte, so dehnt sie sich, wenn das absolute Ich die Identität der Vernunft, Subjekt-Objekt, ist, auch auf das Objekt, sofern dieses nicht in der Erscheinung, sondern in der Idee ist, aus; Schelling tadelt nunmehr Fichte, „der sie so erklärt: ‚Wenn ich einen äußeren Gegenstand denke, so ist der Gedanke und die Sache eine verschiedene, denke ich aber mich selbst, so ist Subjekt und Objekt eins, und diese Einheit ist die intellektuelle Anschauung.‘ Die Gleichheit von Subjekt und Objekt ist nicht eingeschränkt auf das Bewußtsein meiner selbst, sie ist a l l g e m e i n verbreitet.“³⁹⁾

Hier liegt die wesentliche Diskrepanz zwischen Schelling und Fichte; auf die Art, wie F i c h t e den Begriff der Identität aufstellt, haben wir jetzt etwas genauer einzugehen.

Das Ich = Ich ist nach Fichte ein absolutes Gesetzsein des Ich durch sich selbst. Er sagt aber gleich darauf: „Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewußt ist.“⁴⁰⁾ Es ist also das Ich des Cogito und kann in seiner Reinheit nur gesetzt werden, nicht aber gesetzt sein, ohne daß mit ihm zugleich das Nichtsein gesetzt werde. Die Setzung des Nicht-Ich ist ebenso „absolut“ wie diejenige des Ich: das unendliche Ich setzt sich selbst als seine Negation ein Nicht-Ich gegenüber. Dieses Nicht-Ich ist das Prinzip der Endlichkeit, selbst aber nicht endlich, sondern die Endlichkeit überhaupt, und da alles Endliche stets „ins Unendliche“

³⁷⁾ Über „Idee“ sagt Schelling IV, 405 Anm.: „Ihr Allgemeines ist das Absolute, aber ihr Besonderes auch, da es das ganze Absolute in sich aufnimmt und eben in der vollkommensten Besonderheit wieder ganz absolut wird. Die Idee, könnte man sagen, ist endlich, da sie sich notwendig auf einen endlichen Gegenstand bezieht. Allein hier wird der Begriff dem Gegenstand entgegengesetzt, welches in der Idee nicht der Fall ist. Jeder besondere Gegenstand ist in seiner Absolutheit die Idee, und darnach die Idee auch der absolute Gegenstand selbst, als das absolut Ideale auch das absolut Reale.“

³⁸⁾ VI, 185

³⁹⁾ VI, 154

⁴⁰⁾ I, 97

endlich ist, ist das Nicht-Ich als solches ebenso unendlich wie das absolut gesetzte Ich.

Fichtes Identität bleibt also im Unendlichen, schließt die Endlichkeit aus, und ist daher als g e s e t z t e gar nicht erreichbar, sondern Gegenstand eines unendlichen Strebens für das philosophierende Ich, und sofern dieses strebt, ein Postulat: es soll gesetzt werden. Als Idee bleibt das sich selber setzen sollende Ich ewige und unverrückbare Einheit und als solche der Mannigfaltigkeit entgegengesetzt oder übergeordnet. Der Gegensatz von Endlichkeit und Unendlichkeit wird nicht aufgehoben, sondern im höchsten Grade verschärft; die Identität, weil ein Postulat, ist insofern nur ein Gedanke, wenn auch ein Gedanke, dessen Gedachtsein zugleich sein Sein ist, aber ein Sein, außer welchem es noch Dinge gibt, die in ihm nicht zugleich gedacht, d.h. enthalten sein können. Hierzu sagt Schelling: „Das bloße Denken des Absoluten, gesetzt auch, dieses werde seiner Idee nach als das bestimmt, was unmittelbar durch seinen Begriff i s t, . . . ist noch keineswegs eine reale Erkenntnis des Absoluten.“⁴¹⁾

Das Nicht-Ich kann in Fichtes System nur mittelst der Dialektik mit dem Ich in Verbindung gebracht, nicht aber aus ihm expliziert werden, weil es ihm metaphysisch entgegengesetzt ist. Fichtes Identität ist nicht eine solche von Einheit und Mannigfaltigkeit, von Unendlichkeit und Endlichkeit, sondern eine Identität unter Ausschluß der letzteren, und für den Philosophen eine bloß formale Handlung.⁴²⁾ Ferner ist das Sich-selbst-Setzen für den Philosophen, d.h. für Fichte, gar keine Handlung, sondern eine in Gedanken bloß g e s e t z t e Handlung. Das absolute Setzen ist eine spekulative Idee des philosophischen Bewußtseins, das, und sofern es, nicht-absolut ist.⁴³⁾ Hätte Fichte das absolute Setzen vollzogen, so wäre dadurch das Absolute ein Sein geworden, ein Wesen, dem keine Form entgegengesetzt, und außer dessen Form es kein — ab-

⁴¹⁾ IV, 369

⁴²⁾ „Bloß formell“ heißt bei Schelling: „Wenn ich A denke, denke ich A. Hier gehe ich nun allerdings auch nicht über mein Denken hinaus, dagegen sage ich auch keine Realität aus.“ VI, 149.

⁴³⁾ Fichte sagt I, 277: „Es ist in demselben“ (dem absoluten Ich) „gar nicht die Rede von dem im wirklichen Bewußtsein gegebenen Ich; denn dieses ist nie schlechthin, sondern sein Zustand ist immer, entweder unmittelbar, oder mittelbar durch etwas außer dem Ich begründet; sondern von einer I d e e d e s I c h, die seiner praktischen Forderung notwendig zugrundegelegt werden muß, die aber für unser Bewußtsein unerreichbar ist, und daher in demselben nie unmittelbar . . . vorkommen kann“ (von mir gesp.). — Vgl. auch I, 278 Anm.: „Die Wissenschaftslehre unterscheidet sorgfältig absolutes Sein und wirkliches Dasein, und legt das erstere bloß zugrunde, um das letztere erklären zu können.“ — Also das Wirkliche soll durch etwas erklärt werden, das wohl absolut, dafür aber nicht wirklich ist.

solutes oder nicht-absolutes — Wesen gegeben hätte. Im eigentlichen Sinne ist jedoch nicht nur das Ich des Grundsatzes kein seiendes, sondern ein seinsollendes, sondern auch das Ich, sofern es beschränkt ist, hat bei Fichte niemals ein Sein: es bleibt, als sich selbst endlich setzen sollend, nur gedacht, da es ja, indem seine Grenze nichts weiter ist als eine schlechthinnige Begrenzung seiner Tätigkeit, nur überhaupt begrenzt ist. Nichts aber, das existiert, hat nur überhaupt eine Grenze. Das Ich, das als endliches von Fichte nicht transzendental, sondern nur logisch gefaßt wird, ist dadurch, daß es ein Nicht-Ich gegenüber hat, noch nicht das „empirische Ich“ im Sinne einer inhaltlichen Erfüllung, sondern es ist, obwohl als „endlich“ charakterisiert, doch nur „überhaupt“, d. h. doch wohl bloß in der Idee endlich.

Fichte bezeichnet selber die Beschränkung des Ich durch das Nicht-Ich eine „bloße Entgegensetzung und nichts weiter“, und die Entgegengesetzten sind „ein bloßer Gedanke ohne alle Realität“, es ist durch sie „gar nichts vorhanden und kann nichts vorhanden sein; unser Bewußtsein wird nicht gefüllt, und es ist in ihm absolut Nichts vorhanden.“⁴⁴⁾

Damit dies deutlicher werde, sei hier noch etwas eingehender beleuchtet, wie bei Fichte das Problem des endlichen Ich anhand des zweiten Grundsatzes dargestellt ist. — Nachdem der Satz $A=A$ als logischer, d. h. bewußtseinsempirischer Satz durch die absolute Setzung des Ich zu dem Satze Ich = Ich erhoben worden ist, findet Fichte „unter den Tatsachen des empirischen Bewußtseins“⁴⁵⁾ den weitem logischen Satz: $-A$ nicht = A (das formale Derivat des aristotelischen $-A$ nicht zugleich = A) vor und stellt fest, daß dieser Satz, wie der erste $A=A$, logisch unableitbar, weil „unter der höchsten Form stehend“ ist, und daß ebenso wenig das Subjekt des Satzes, das $-A$, aus dem Satze $A=A$ abzuleiten ist, da „die Form des Gegensezens in der Form des Setzens so wenig enthalten ist, daß sie ihm vielmehr selbst entgegengesetzt ist. Es ist daher ohne alle Bedingung und schlechthin entgegengesetzt. — A ist als solches gesetzt schlechthin, weil es gesetzt ist.“⁴⁶⁾

Solange es sich hierbei um ein bloß logisches A und $-A$ handeln würde, wäre dazu nichts einzuwenden; Fichte wird aber bereits hier dem Prinzip der Wissenschaftslehre — die als solche „nicht nach der Erfahrung fragt und . . . auf sie schlechthin keine Rücksicht nimmt“, sondern a priori deduziert⁴⁷⁾ — untreu: hatte er den Satz Ich = Ich auf die absolute Setzung „Ich bin“, d. h. auf die unmittelbare Evidenz des

⁴⁴⁾ I, 224

⁴⁵⁾ I, 102

⁴⁶⁾ I, 102

⁴⁷⁾ I, 334

Selbstbewußtseins gegründet, so gründet er das Nicht-Ich als „absolute Entgegensetzung“ nicht auf eine ebensolche Evidenz, sondern auf eine „Tatsache des empirischen Bewußtseins“, nämlich auf das bloße Vorhandensein einer logischen Negation. Er gibt sich einem Irrtum hin, wenn er im Fortgange der Untersuchung meint, die Kategorie der Negation durch Abstraktion aus dem Satze des Entgegengesetzten gewonnen zu haben⁴⁸⁾, da er vielmehr umgekehrt seinen zweiten Grundsatz selbst aus der Kategorie der Negation abgeleitet hat.

Es dürfte als Folge dieses schwerwiegenden Fehlers angesehen werden, wenn so aufgrund der metaphysischen Hypostasierung eines logischen Tatbestandes durch die ganze theoretische W.L. hindurch die Deduktion einer realen Objektivität verhindert wird und sich am Schlusse die Entgegensetzung als „absolut Nichts“ erweist, obwohl auf dieser Entgegensetzung ein ganzes System dialektischer Vermittlungsversuche — das sich dann allerdings als eitel herausstellt — aufgebaut wird.

Das empirische Ich soll nach Fichte dadurch entstehen, daß das absolute Ich sich selbst schlechthin setzt, wobei *S e t z e n* bedeutet: als beschränkt, durch teilweise Negation durch ein Nicht-Ich in variabler Teilbarkeit mit diesem zusammen-setzen. Fichte kann aber seinen idealistischen Ansatz, nach welchem das absolute Ich sich selber als empirisch setzt, mithin selbst das Prinzip der Endlichkeit enthält, nicht durchführen: vertrat er am Anfang noch die Absicht, daß „das Ich sowohl als das Nicht-Ich, beides ursprüngliche Handlungen des Ich . . . sind“⁴⁹⁾, wodurch dann die Entgegensetzung nicht eine solche zwischen dem empirischen Ich und dem absoluten Ich, sondern zwischen dem empirischen Ich und seiner im absoluten gründenden Begrenzung wäre⁵⁰⁾ — so weitete sich ihm die Entgegensetzung aus einer empirischen allmählich in eine absolute aus, und „das Ich, als ein solches, welches den Grund der Existenz des Nicht-Ich, das die Tätigkeit des Ich vermindert, in sich selbst enthalten solle“, wird eine „unendliche Idee, die selbst nicht gedacht werden kann.“ (!)⁵¹⁾ Und zum Schluß erklärt sich die W.L. selbst als „realistisch“ (d. h. dogmatisch): „Alles ist seiner Idealität nach abhängig vom Ich, in Ansehung der Realität⁵²⁾ aber ist das Ich selbst abhängig.“⁵³⁾

⁴⁸⁾ I, 105

⁴⁹⁾ I, 107

⁵⁰⁾ Vgl. I, 110: „Dem absoluten Ich entgegengesetzt ist das Nicht-Ich schlechthin Nichts, dem einschränkbaren Ich entgegengesetzt ist es eine negative Größe.“ — Fichte faßt den Sachverhalt zusammen in dem Satz (ib.): „Ich setze i m I c h dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen.“

⁵¹⁾ I, 156

⁵²⁾ Oder: „seinem Dasein nach“, I, 279.

⁵³⁾ I, 280

Zu diesen Folgerungen sah sich Fichte gezwungen, weil er ein bloß logisches Prinzip zum obersten Grundsatz für die Erklärung der Objektivität überhaupt erhoben hatte. Die Welt der Gegenstände, d. h. die gesamte Endlichkeit, sollte aus dem Satz $-A$ nicht $=A$ abgeleitet werden; es versteht sich von selbst, daß aus diesem Satz nur eine Grenze überhaupt, nicht aber eine bestimmte Grenze, mithin ein Gegenstand, abgeleitet werden kann.⁵⁴⁾ Zwischen dem Empirischen im kantischen Sinn als Welt der Erscheinungen, und dem Empirischen der Wissenschaftslehre besteht ein klaffender Abgrund: in Fichtes System gibt es, damit es „vollendet werden kann“, damit die W. L. „absolute Totalität habe“⁵⁵⁾ nur die in sich selbst zurückkehrende Bewegung des Denkens, die Bewegung zwischen Selbstsetzung und Entgegensetzung. Das endliche Ich ist für Fichte nur eingedachtes, heißt: es wird nur als endliches, nicht aber als mannigfaltiges, dem unendlichen gegenübergestellt, weil das Nicht-Ich, dem es seine Endlichkeit verdankt, erstens selbst absolut ist und zweitens keinen Grund des Mannigfaltigen enthält. Es wird gar nichts Mannigfaltiges rezipiert, solange das System geschlossen bleiben soll, das „Fremde“ als das Unerklärliche bleibt draußen und die ganze W. L. geht niemals aus sich heraus.⁵⁶⁾ Das Fremde ist aber gerade das Empirische im kantischen Sinne, nämlich die Erfahrung oder das Objekt der Erkenntnis: „Und so ist denn die Wissenschaftslehre a priori möglich, ob sie gleich auf Objekte gehen soll. Das Objekt ist nicht a priori, sondern es wird ihr erst in der Erfahrung gegeben.“⁵⁷⁾ Das ganze System erreicht also niemals ein Objekt; die W. L. „stellt lediglich solche Sätze auf, die a priori gewiß sind; Realität erhält sie aber erst in der Erfahrung.“⁵⁸⁾ Diese Hinweise auf die „Erfahrung“ zeigen aufs deutlichste, daß die Wissenschaftslehre außerstande ist, irgend ein Konstitutivum derselben anzugeben; sie ist das schlechthin Nachträgliche

⁵⁴⁾ Die Einbildungskraft (vgl. oben S. 41 Anm. 8), durch welche Anschauungen produziert werden sollen, ist bei Fichte ein bloß sekundäres Vermögen; sie entsteht erst dann — und wird von Fichte auch erst dann in Anspruch genommen — wenn alle Vermittlungsversuche zwischen Ich und Nicht-Ich gescheitert sind, nachdem die Entgegensetzung zu einer absoluten geworden ist. „Die produktive Einbildungskraft . . . würde . . . gar nicht möglich sein, wenn nicht absolut entgegengesetzte, nie zu vereinigende, dem Auffassungsvermögen völlig unangemessene, vorkämen . . . Eben aus dem absoluten Entgegengesetztsein erfolgt der ganze Mechanismus des menschlichen Geistes“ (d. h. genauer: der Wissenschaftslehre) „und dieser Mechanismus läßt sich nicht anders erklären als durch ein absolutes Entgegengesetztsein.“ I, 226.

⁵⁵⁾ I, 59 Anm. — und „alles, was im menschlichen Geiste angetroffen wird, erschöpft.“ I, 122.

⁵⁶⁾ I, 247: „Wie denn die ganze Wissenschaftslehre, als transzendente Wissenschaft, nicht über das Ich hinausgehen kann, noch soll.“

⁵⁷⁾ I, 253

⁵⁸⁾ I, 253

und wird am Schluß noch erwähnt als dasjenige, in welchem sich die a priori deduzierten Sätze als wahr erweisen sollen. Wie dies aber möglich ist, d.h. welches der Zusammenhang zwischen dem Apriori und dem Aposteriori, und wo die Möglichkeit für die Erkenntnis eines empirischen Objekts liege, dieses Problem sieht Fichte nicht einmal. M.a.W., er hat Kants „obersten Grundsatz der synthetischen Urteile“ gar nicht zur Kenntnis genommen.

Die in diesem „obersten Grundsatz“ ausgesprochene Identität ist etwas ganz anderes als diejenige der Wissenschaftslehre: Fichtes Ich = Ich ist einerseits ein bloßes Postulat, andererseits und gerade deswegen, weil nicht realisiert, auch keine Aussage, überhaupt kein Urteil, nicht einmal ein analytisches, weil nicht ein im Subjekt enthaltenes Prädikat aus dem ersteren expliziert, sondern nur ein Subjekt gleichzeitig als Prädikat gesetzt wird.⁵⁹⁾

Der Satz Ich=Ich gewinnt sofort eine ganz andere Bedeutung, wenn er, wie es Schelling tut, verstanden wird als Identität des reinen Ich mit dem empirischen, oder: des Ich an sich mit dem Ich der Erscheinung oder des Bewußtseins. Auch für Schelling ist das Ich seinem Dasein nach abhängig, aber nicht das Ich an sich, sondern das Ich des Bewußtseins, und abhängig ist es nur vom absoluten Ich, dessen Produkt es ist. Ferner ist auch bei Schelling die absolute Identität eine Forderung für das endliche Bewußtsein, das Bewußtsein ist aber nicht a priori endlich, sondern seine Endlichkeit ist gerade sein Aposteriori und das Bedingte an ihm. Erhebt es sich aber zum Unbedingten, so wird es spekulativ: die „Forderung“ wird erfüllt, und sie kann erfüllt werden. Die Identität ist für das Ich nur solange eine geforderte, als dieses in seinem Cogito erscheint und nur formal handelt; handelt es absolut, d. h. bestimmt es sich selbst, so ist es selbst Vernunft und als solche Forderndes und Gefordertes zugleich. Für Schelling ist ethisches Streben nur möglich, wenn das Erstrebte metaphysisch fundiert ist, d. h. Ethik oder das Praktische im engeren Sinne hat es überall nur mit einem Streben

⁵⁹⁾ Fichte spricht zwar noch von einer andern Identität: von der „Identität des setzenden und des reflektierenden Ich“ (I, 103), durch welche ausgesagt wird, daß Entgegensetzung überhaupt nur möglich ist, wenn das Setzen und das Entgegensetzen durch dasselbe Ich vollzogen wird. Diese Identität wird aber deshalb wieder zu einer tautologischen, weil von Fichte das Gesetzte und das Entgegengesetzte einerseits und das Setzende und Entgegengesetzte andererseits wiederum in absolute Differenz gebracht werden, während doch vernünftigerweise gesagt werden müßte, daß nicht nur das Setzende und das Gesetzte, sondern auch das Entgegengesetzte und das Entgegengesetzte, stets etwas Gemeinsames haben müssen. (Was Fichte im ersten Grundsatz als selbstverständlich annimmt und schlechthin als Prinzip setzt, hat er bei der Erörterung des Entgegensetzens alsbald wieder vergessen.)

des nicht-absoluten Bewußtseins zu tun, während Metaphysik, indem sie spekulativ ist, in ihren Prinzipien Absolutheit beansprucht.

Das „Prinzip alles transzendentalen Idealismus . . . ist die unbedingte Identität des Reinen und des Empirischen in uns. Aus diesem Prinzip erklärt sich erst, warum in uns ursprünglich zwischen Realem und Idealem, zwischen dem, was empfunden, und dem, was gehandelt wird, zwischen dem, was wir (vom Standpunkte des Bewußtseins aus) a priori und a posteriori nennen . . . gar kein Unterschied stattfindet.“⁶⁰⁾ Daß diese Identität eine ursprüngliche sei, ist nicht als zeitliches Vorausgehen zu verstehen, sondern „das Zeitliche dehnt sich ganz unabhängig, ohne Bezug auf das Ewige, vielmehr für sich betrachtet im Reflex und für den Schein aus in die nach beiden Richtungen unendliche Reihe, das Ewige aber ist nicht vor ihm, sondern über ihm. So wie die Idee des Cirkels der unendlichen Reihe einzelner Cirkel, die je gewesen sind oder je sein werden, nicht der Zeit, sondern der Natur nach, in diesem Sinne aber j e d e r z e i t ewig vorangeht.“⁶¹⁾ Die Identität „zwischen dem Ich, sofern es das Produzierende ist, und dem Ich als dem Produzierten“⁶²⁾ geht der Differenz weder zeitlich voraus noch folgt sie ihr (als Postulat) nach, sondern sie i s t schlechthin.⁶³⁾ Schelling findet nun, daß der „Satz Ich = Ich, da er Entgegengesetzte für gleich setzt, keineswegs ein identischer, sondern ein synthetischer ist. — Durch den Satz Ich = Ich wird also der Satz A = A in einen synthetischen verwandelt“, und dies ist der Punkt, „wo das identische Wissen unmittelbar aus dem synthetischen, und das synthetische aus dem identischen entspringt.“⁶⁴⁾

Synthesis, als Forderung des Verstandes, erweist sich für die Vernunft als Identität: hier ist der Übergang vom Transzendentalen zum Spekulativen, der sich zeigen läßt an dem zweifachen Aspekt des Selbstbewußtseins: als absolute Identität (sowohl diesseits als auch jenseits des Bewußtseins) ist es das An-sich der Natur, i s t s e i e n d, und als Intelligenz des Menschen die sich bewußt w e r d e n d e Identität als Synthesis.⁶⁵⁾ Hier, in dieser Doppelheit, liegt der präzise Grund der Unter-

⁶⁰⁾ Schelling I, 427.

⁶¹⁾ IV, 388

⁶²⁾ III, 372

⁶³⁾ Ebenso wie etwa der Satz des Paracelsus: „Nichts ist im Himmel noch auf Erden, das nicht sei im Menschen; und Gott, der im Himmel ist, der ist auch im Menschen; denn wo ist der Himmel als im Menschen?“ (Schriften IX, 219) eine Tatsache ausdrückt, die der Getrenntheit weder vorausgeht noch nachfolgt, sondern bloß als für das Bewußtsein zu realisierende allenfalls zu einer Forderung gemacht werden könnte.

⁶⁴⁾ III, 372

⁶⁵⁾ Vgl. Brief an Fichte 24. 5. 1801, wo Schelling schreibt: „Das Ich allein . . . ist . . . die wirklich existierende Identität, die gesamte Natur aber bloß dieselbe absolute Identität, insofern sie den Grund ihrer eigenen Existenz enthält.“

scheidung und auch des Zusammenhanges von Natur- und Transzendentalphilosophie; spekulative Philosophie ist Naturphilosophie, und der Zusammenhang ist in dem Nachweis begründet, daß es dieselbe Vernunft ist, die sich selbst (als Verstand) und die die Natur als intelligible erkennt: „Alles wahre Wissen, d.h. alles Vernunftwissen, ist auch unmittelbar wieder ein Wissen dieses Wissens, und wenn das Absolute der Grund und das Prinzip aller Wahrheit ist, so weiß ich demnach unmittelbar, wenn ich ein wahres Wissen habe, auch, daß ich ein solches Wissen habe.“⁶⁶⁾

Die Vernunft also, als Prinzip des Wissens — oder als menschliches Erkenntnisvermögen — ist einerseits das Organ der kantischen „transzendentalen Erkenntnis“, andererseits aber das Absolute im Menschen, in dem dieser sich als identisch mit den Dingen erkennt — oder: der Grund des Menschen ist auch der Grund der Welt, und dies ist, kurz gefaßt, das Prinzip des transzendentalen Überganges.

b) Identität als Prinzip der Erkenntnistheorie

Wenn Schelling die Möglichkeit der Synthesis überhaupt, dadurch aber auch diejenige der synthetischen Urteile, aus dem Prinzip der Identität ableitet⁶⁷⁾, so führt er dadurch, da er das letztere als Vernunftsprinzip bezeichnet, auch die Möglichkeit des Verstandes als eines Vermögens synthetischer Urteile auf die Vernunft zurück, d.h. es ist gar nicht der Verstand, der verbindet, sondern die Vernunft, und der kantische Satz „Alle unsere Erkenntnis hebt bei den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft“⁶⁸⁾ erhält somit eine wörtliche Bedeutung für den Gang der transzendentalen Untersuchung. Die synthetische Erkenntnis ist für Schelling wesensverschieden von der analytischen oder dem, was er Verstandeserkenntnis nennt; in der Vernunft als dem lebendigen, produktiven Erkenntnisvermögen wird die für die Reflexion des Verstandes, und in diesem selbst, aufgehobene Identität wiederhergestellt.

Durch Synthesis wird also etwas nie formal, durch Verstand allein Erschließbares ausgesagt; stets wird ein Inhalt gerade dadurch gesetzt, daß Formen verbunden werden, wogegen die Getrenntheit (oder Mannigfaltigkeit) der durch Synthesis zu Verbindenden die Art und Weise ist, wie diese nicht sind, sondern bloß erscheinen. Schelling drückt dies so aus: „Es gibt kein einzelnes Sein oder einzelnes

⁶⁶⁾ VI, 173

⁶⁷⁾ Dies ist grundsätzlich auch in dem Satz enthalten IV, 133: „Jedes $A = B$ ist in Bezug auf sich selbst oder an sich betrachtet ein $A = A$ “

⁶⁸⁾ B 355

Ding an sich. Denn das einzige An-sich ist die absolute Identität.“⁶⁹⁾ — Oder: „Alles Besondere, das als solches, als quantitative D i f f e r e n z gesetzt ist, ist . . . unmittelbar als solches auch als relative Negation in bezug auf das All gesetzt.“⁷⁰⁾ Quantitative Differenz versteht aber Schelling gerade unter dem, was durch Sätze vorausgesetzt wird, bei denen das Prädikat B „ganz außer dem Subjekt A liegt“ — hier ist die Getrenntheit oder das relative Nichtsein ausgesprochen — „ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht“⁷¹⁾: in dieser Verknüpftheit ist das An-sich oder das Sein, das a priori „Synthetische“, von Kant wenigstens angedeutet. Daß aber die Verknüpftheit durch das synthetische Urteil ausgesprochen wird, erscheint auch wiederum bloß für die Reflexion als etwas, das zu den für sie objektiv und getrennt erscheinenden Dingen von dem urteilenden Subjekt hinzukommt; verknüpft kann nur dasjenige werden, was an sich schon verknüpft ist und nur noch nicht als verknüpft erscheint. Daher sagt Schelling: „Das, was der Idee nach durchaus das Erste ist, muß in der reflektierten Erkenntnis als das Dritte oder die Synthesis erscheinen, weil nämlich diese durchaus von dem Gegensatz . . . ausgeht.“⁷²⁾ Die Identität ist also das Erste, aber nicht für das reflexive Bewußtsein; für dieses ist sie das Gesuchte. Das Produktive der Vernunftstätigkeit besteht in nichts anderem als darin: Synthesis f ü r d a s B e w u ß t s e i n herzustellen, d.h. aber Einheit in das Mannigfache, oder: die Idee aus dem Absoluten in die Erscheinung zu bringen.

Ist nun aber das synthetische Wissen vom analytischen wesensverschieden, so besteht doch der Unterschied nur darin, daß das erstere auf das Wesen, das zweite auf die Erscheinung geht, und das Prinzip der Identität ist dasjenige, in Ansehung dessen alle Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten der Erkenntnis dahinfällt. Die kantische Unterscheidung von reiner und empirischer Wissenschaft, von Urteilen a priori und solchen a posteriori, die Einteilung von Gesetzes- und Ereigniswissenschaft, endlich diejenige von Natur- und Geisteswissenschaft, beruhen auf Unterscheidungen, die auf den ersten Blick auch bei Schelling in seiner Gegenüberstellung von Natur- und Transzendentalphilosophie⁷³⁾ eine Stütze haben könnten; wie jedoch gezeigt, ist gerade das P r i n z i p von Schellings Erkenntnistheorie das Verbindende und Umfassende: „Die erste Voraussetzung a l l e s Wissens ist, daß es ein und dasselbe ist, das da weiß, und das da gewußt wird.“⁷⁴⁾

⁶⁹⁾ IV, 125

⁷⁰⁾ VI, 181

⁷¹⁾ Kant, B 10

⁷²⁾ VI, 521

⁷³⁾ Hierüber vgl. unten S. 62 und 93.

⁷⁴⁾ VI, 137

Hatte Kant noch unter Erkenntnis schlechthin, wenn er die Frage nach den synthetischen Urteilen aufwarf, Erkenntnis von „Gegenständen der Erfahrung“ verstanden, wobei er hauptsächlich durch den Einfluß Newtons mit diesen Gegenständen denjenigen Bereich der Natur meinte, der unter mechanischen, d. h. mathematischen Gesetzen steht ⁷⁵⁾, so erfährt bei Schelling der Begriff der Erkenntnis eine radikale Erweiterung.

Zuerst war es Fichte gewesen, der in der Philosophie, als „Wissenschaftslehre“, eine Theorie der Erkenntnis für alle Wissenschaften, nicht bloß die reine Naturwissenschaft, geben wollte, und dies war auch der Boden, auf dem Schelling aufbaute; in seinen ersten Schriften spricht er gar nicht von „Erkenntnis“ — welchem Begriff seit Kant bereits derjenige eines auf bestimmte Gegenstände eingeschränkten Vermögens identifiziert wurde und der Makel des Unvermögens hinsichtlich der übrigen Gegenstände anhaftete —, sondern allgemein vom „Wissen“, und ignoriert damit wohl bewußt alle Voraussetzungen, welche die Erkenntnislehre zur Theorie einer ganz spezifischen Erkenntnis machten.

Grundsätzlich lassen sich die in Kants Erkenntnistheorie liegenden Voraussetzungen auf folgende reduzieren: Es sei ein bestimmtes Etwas (ein Gegenstand) in keiner Weise erkannt, aber doch gegeben als zu Erkennendes, und durch eine subjektive Tätigkeit des Menschen werde dieses nicht erkannte Ding in ein erkanntes verwandelt. Hierbei wird implizite eine Endgültigkeit dieser zwei Zustände angenommen, und Kant unterscheidet gleichsam exakt zwischen dem Unbekannten, dem Erkannten und dem Erkennenden, wobei auch der Vorgang der Erkenntnis, die Umsetzung des Gegenstandes in den Zustand des Erkantseins nicht als zeitlicher Prozeß, sondern als Sprung ohne Zeit, gedacht wird.

In einer solchen Vorstellung wird jedoch übersehen, daß das Erkannte ja in Wirklichkeit niemals endgültig ein Erkanntes ist, sondern selbst als Erkanntes noch eine Unendlichkeit von Unbekanntem enthalten kann, daß also die Erkenntnis kein in der Endlichkeit sich abspielender Vorgang, also auch nicht exakt, d. h. mit endlichen Begriffen beschreibbar ist. Die Annahme, daß etwas, einmal erkannt, auch endgültig ein Erkanntes bleibe, ist eine künstliche, um nicht zu sagen, bloß erdachte. Sie ist nur möglich dadurch, daß die unendliche Wirklichkeit der Tatsachen mittelst der endlichen Methode des logischen Denkens als endliche Wirklichkeit gesetzt und als solche analysiert wird. Zweitens ist aber auch die Annahme der Gegebenheit eines nicht-erkannten Gegen-

⁷⁵⁾ Selbst in der K. d. U. identifiziert er noch die „Theorie der Natur“ mit einer „mechanischen Erklärung der Phänomene derselben.“ Kant V, 417.

standes eine künstliche Hypothese, ja eine *contradictio in adjecto*: ist nicht das Gegebensein notwendig bereits eine bestimmte Weise des Erkenntseins?

Soll eine Theorie der Erkenntnis Gültigkeit haben auch für nicht-exakte Wissenschaften, d. h. alle außer der reinen oder mechanischen Physik, so muß sie darauf verzichten, den Vorgang der Erkenntnis exakt, d. h. mechanisch beschreiben zu wollen. Man hat gerade Schelling den Vorwurf gemacht, er sei von Spinoza zu einer Mathematisierung der Philosophie verführt worden; dieser Vorwurf beweist nur, wie wenig er verstanden wurde — wurde ihm doch im selben Atemzug auch das Gegenteil, nämlich allzugroßes Waltenlassen der Phantasie und der künstlerischen Einbildungskraft vorgeworfen — Schelling ging es um nichts anderes als um eine Darstellung oder „Konstruktion“ des Wissens oder der Erkenntnis, sofern diese noch nicht auf einen bestimmten Bereich eingeschränkt und spezifiziert ist. Das „Mathematische“ in der transzendentalen Methode besteht nicht in der Anwendung der Mathematik auf die Philosophie, sondern bloß um die von Schelling angestrebte Gleichheit der Prinzipien: „Nämlich sich bloß mit ursprünglichen Konstruktionen zu befassen, keinen Realsatz analytisch, sondern synthetisch (als durch Synthesis entstanden) zu behandeln“⁷⁶⁾, und die Erkenntnis, sofern sie durch diese „ursprüngliche Synthesis“ konstruiert wird, ist nicht durch Zusammenkunft von Subjekt und Objekt entstanden, sondern durch unmittelbare (intellektuelle) Anschauung jenseits der formalen Trennung vom Ich erzeugt.

Die Begründung des Wissens durch eine ursprüngliche Identität ist etwas, das sich nicht beweisen läßt; die Logik hat es nur mit festen Begriffen zu tun, während Erkenntnis überhaupt ein Vorgang ist, bei dem Begriffe durch Hervorbringung von Synthesis ihren Inhalt verändern. In der Vernunft, in der ursprünglichen Identität, sind die Begriffe niemals bestimmt, sie sind, als Ideen, „schlechthin undefinibel“, und erst durch die Reflexion des Verstandes erhalten sie formale Bestimmtheit: sie werden „definiert“. Die Vernunft definiert nicht, sondern hebt gerade dadurch, daß sie die vom Verstande definierten, und das heißt durch gegenseitige Abgrenzung auch entgegengesetzten Begriffe synthetisch vereinigt, deren Begrenztheit und Definiertheit wieder auf und bringt sie in die Vernunfttotalität, als in welcher „auf gleiche Weise das Wesen in die Form und die Form in das Wesen gebildet ist“⁷⁷⁾, und deren Anschauung „als Erkenntnis zugleich absolut eins ist mit dem Gegenstande der Erkenntnis“⁷⁸⁾

⁷⁶⁾ I, 447

⁷⁷⁾ IV, 415

⁷⁸⁾ IV, 369

Eine Erkenntnistheorie, die bloß formal ist, geht von solchen Gegenständen der Erkenntnis aus, bei denen die Form vom Inhalt losgetrennt betrachtet wird, welches die Bedingung ist, unter welcher die Form allererst fixiert werden kann — da ja das Wesen eines Besonderen in der Totalität nie ruhend vorgestellt werden kann —, wodurch dann aber das Fixierte, aus der unendlich fließenden Zeit in den bloßen Raum Gestellte, als ein von dem Fixierenden Abhängiges erscheint, was deutlich zum Ausdruck kommt, wenn Kant sagt: „Ausdehnung und Gestalt . . . gehören zur reinen Anschauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung, als eine bloße Form der Sinnlichkeit im Gemüte stattfindet“.⁷⁹⁾ Diese reine Anschauung ist als „bloße Form“ im eigentlichen Sinne die „Vorstellung“, und zwar niemals die besondere, sondern die allgemeine Vorstellung oder das, was Kant in anderem Zusammenhang Schema nennt.

Schelling bezeichnet als „Qualität“ dasjenige, was „nur eine Größe in der Zeit hat“ und setzt die Qualität als Empfindung der Anschauung (oder was nur eine Größe im Raum hat) gegenüber⁸⁰⁾, wobei es die Qualitäten, genauer: die *qualitates secundarias*“⁸¹⁾ sind, die das Objekt zu einem bestimmten machen, oder: seine Besonderheit ausmachen, seine individuelle Einzelheit, die es von der bloß räumlichen Vorstellung auszeichnet. Nur in der unmittelbaren Einheit von Anschauung und Empfindung, von innerem und äußerem Sinn, gibt es vollständige Objekte, und dies bedeutet, daß Form und Inhalt nur unter der Bedingung identisch sind, daß „Ausdehnung und Gestalt“ nicht für sich genommen, d. h. nicht von den sekundären Qualitäten getrennt betrachtet werden. Da das Qualitative an den Dingen nach Schelling nicht räumlich ist, so wird dort, wo das Ausgedehnte von der Empfindung losgelöst allein zum Objekt gemacht wird, dieses auch von aller Qualität entblößt, es wird rein quantitativ oder formal, und das heißt eben: es wird zur Vorstellung, die „auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung im Gemüte stattfindet“.

Die Fixierung des nie Fixierbaren, die Herauslösung der reinen *extensio* aus dem heraklitischen „Flusse“, durch welche die leblose, „tote“, mechanisch funktionierende Welt der reinen Physik entsteht, ist nur möglich dadurch, daß Vorstellung und Gegenstand getrennt, daß von den sekundären Qualitäten des letzteren abstrahiert, oder daß der Raum aus der Zeit herausgehoben wird. Diese Weglassung des

⁷⁹⁾ B 35

⁸⁰⁾ I, 381

⁸¹⁾ Die sekundären Qualitäten sind raumlos: „Niemand hat noch geglaubt, daß Farbe, Geruch, Geschmack etwas im Raume seien.“ (I, 381).

zeitlichen Moments oder die Verselbständigung der reinen Form, wodurch eine Vorstellung unabhängig vom Gegenstand möglich wird, ist, als Losreißung vom An-sich, als Trennung von Möglichkeit und Wirklichkeit, die Grundbedingung des Selbstbewußtseins und der Reflexion. Die Entstehung der *res extensa* als einer Vorstellung für das Ich ist gebunden an die Fähigkeit des letzteren, aus der intellektuellen Anschauung hervorzutreten und den Begriff (das Allgemeine) von der Anschauung (dem Besonderen) zu trennen.⁸²⁾

Wird diese Getrenntheit oder Duplizität des Besonderen und des Allgemeinen, des Apriorischen und des Aposteriorischen, schlechthin als erste Gegebenheit gesetzt, dann besteht nach Schelling die Frage der Erkenntnistheorie darin, wie und inwiefern diese Getrennten trotz ihrer Getrenntheit zur Übereinstimmung gebracht werden können, oder grundsätzlicher: inwiefern die Getrenntheit bloßer Schein ist. Ihr Prinzip muß also gerade in demjenigen gesucht werden, worin jene identisch sind; Schelling bezeichnet ihre Aufgabe in den „Abhandlungen“ darin, „die absolute Übereinstimmung des Gegenstandes und der Vorstellung, des Seins und Erkennens, zu erklären. Nun ist aber offenbar, daß, sobald wir den Gegenstand, als ein Ding außer uns, der Vorstellung entgegensetzen (und wir tun es, indem wir jene Frage aufwerfen), zwischen beiden gar keine unmittelbare Übereinstimmung möglich ist. Daher die Versuche, Gegenstand und Vorstellung — durch Begriffe zu vermitteln, jenen als Ursache, diese als Wirkung zu betrachten. Allein mit allen diesen Versuchen erreichen wir nie, was wir eigentlich wollten, Identität des Gegenstandes und der Vorstellung; denn dies ist, was wir voraussetzen müssen, und was der gemeine Verstand in allen seinen Urteilen von jeher vorausgesetzt hat“.⁸³⁾

Wenn nun aber diese absolute Identität von Gegenstand und Vorstellung, von Objekt und Subjekt als erkenntnistheoretische Vor-

⁸²⁾ Gleichbedeutend damit, sozusagen gleichzeitig, weil dadurch die Vorstellung einen einzelnen Gegenstand nur noch insofern betrifft, als er ein (scheinbares) Für-sich-Sein außerhalb der Totalität besitzt, entsteht für den Philosophen die Unterscheidung von Sein und Erscheinung. Daß allerdings von „bloßer Erscheinung“ gesprochen wird, ist erst dann die Folge, wenn, wie nach Kant, nur Quantitatives „erscheint“ und die Qualität, d. h. das Nicht-Räumliche, mithin alles Leben, in einer solchen Erscheinungswelt vermißt wird.

Es sei uns der Hinweis gestattet, daß noch in neuester Zeit, bei Albert Einstein, das „feste Objekt“, mit dem es die Physik zu tun hat, definiert wird als solches, „dem wir in einer bestimmten Sphäre der Wahrnehmung keine Veränderungen des Zustands, sondern nur Veränderungen der Lage zuschreiben.“ („Physik und Wirklichkeit“, in „Aus meinen späten Jahren“, Stuttgart 1952, S. 70.) — Das Objekt hat also nur quantitative Eigenschaften.

⁸³⁾ I, 365

a u s s e t z u n g zu gelten hat, so heißt dies nichts anderes, als daß die „objektive Gültigkeit“ der Kategorien auch nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt werden muß. Kants Frage nach den synthetischen Urteilen, allgemein gefaßt als Frage nach der Möglichkeit von Synthesis überhaupt, wird also von Schelling dadurch beantwortet, daß er einerseits den Punkt aufweist, wo alle Synthesis aus Identität entspringt, nämlich im absoluten Ich, und anderseits diese Identität als metaphysisches Prinzip für alle Erkenntnistheorie voraussetzt.

Für Schelling wird damit die letztere in die Aufgabe verwandelt, aus demselben metaphysischen Prinzip nicht mehr nur die Möglichkeit überhaupt, sondern die Bedingungen insbesondere darzustellen, die der Erkenntnis von Gegenständen zugrundeliegen, d. h. er hat das *I n - h a l t l i c h e* des kantischen „obersten Grundsatzes“, zunächst also die Kategorien, zu deduzieren.

c) Von der Identität zur Indifferenz

Die Aufgabe einer transzendentalen Deduktion der Kategorien ist aber bereits, als systematische Darstellung der Erkenntnismittel, der zweite Teil dessen, was sich Schelling als Aufgabe gestellt hatte; der erste Teil ist die *p r i n z i p i e l l e* Erörterung der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt. In der Vorrede zur 1. Aufl. der „Ideen“ macht Schelling diese Unterscheidung ganz deutlich: einerseits unterscheidet er mit Kant und Fichte theoretische und praktische Philosophie, zerlegt aber beide noch einmal in „reine und angewandte“: „Die reine theoretische Philosophie beschäftigt sich bloß mit der Untersuchung über die Realität unseres Wissens überhaupt, der angewandten aber, unter dem Namen einer Philosophie der Natur, kommt es zu, ein *b e s t i m m t e s* System unseres Wissens (d. h. das System der gesamten Erfahrung) aus Prinzipien abzuleiten“.⁸⁴⁾ — Die Naturphilosophie ist also nichts anderes als der angewandte Teil der „Theoretischen Philosophie“, oder als Konstruktion der Kategorien der Physik gleichzeitig der systematische Teil der Erkenntnistheorie.

Bevor nun dieser systematische Teil erörtert werden kann, ist es unumgänglich, den prinzipiellen Teil oder die „reine theoretische Philosophie“ in Schellings zeitlicher Entwicklung vor und nach dem „System des transzendentalen Idealismus“ so zu verfolgen, daß die Naturphilosophie nicht nur in ihrer kategorialen Systematik, sondern auch in ihren Prinzipien sichtbar wird, da es bei Schelling weniger die Kategorien, als vielmehr die naturphilosophischen Prinzipien sind, in

⁸⁴⁾ II, 4

welchen der transzendente Übergang am striktesten durchgeführt ist — sind es doch die Prinzipien der Naturphilosophie, welche, in den frühen Schriften konkret beigebracht, in Schellings spätester Philosophie ihre endgültige Formulierung finden.

Während das Prinzip der reinen theoretischen Philosophie als Erklärung der synthetischen Urteile zunächst der Satz der Identität war, so stellt sich jetzt das Problem folgendermaßen von einer neuen Seite: hatte Schelling in der Identität des „reinen und des empirischen Ich“ das Prinzip des Überganges vom Intelligiblen im Menschen zum Intelligiblen in der Natur, also das Prinzip der Naturerkenntnis überhaupt gefunden, so trifft dies wohl für die Möglichkeit der Erkenntnis zu; anders steht es mit der Wirklichkeit. Daß es überhaupt Erkenntnis als Tätigkeit des Menschen gibt, hiefür ist die Identität weder ein Prinzip (als Ursache) noch überhaupt ein zureichender Grund. Vielmehr ist es gerade die Tatsache der Nicht-Identität oder der Umstand, daß es überhaupt eine Zweierheit von empirischem und transzendentelem Ich gibt, welcher zuvörderst die Veranlassung eines Erkenntnisprozesses darstellt.

Schelling entfernt sich überall dort am weitesten von dem grundsätzlichen Anliegen der theoretischen Philosophie, wo er die Identität aus einem erkenntnistheoretischen Prinzip zu einer kosmologischen Ursache, von einem principium cognoscendi zu einem principium essendi macht, wodurch sie Gefahr läuft, gegen Schellings Willen, durch Unterschlagung der Duplizität des Ich zu einer Tautologie zu werden.

Aus demselben Grund läßt sich sagen, daß Schellings „Identitätsphilosophie“, gerade um der nicht zu unterschlagenden Duplizität willen, systematisch nichts weniger ist als ein in sich oder in der „absoluten Identität“ ruhendes Gebäude,⁸⁵⁾ sondern es zeigt sich gerade, daß dasjenige, das alles verbindet, in seinem höchsten Grunde nur dann zulänglich dargestellt werden kann, wenn es von zwei Seiten her angegangen wird, nämlich gleichsam aus den äußersten Extremen des Innen und des Außen, auf daß das Innerste, wenn es erreicht ist, sich auch als das Identische mit dem Äußersten erweise, sodaß der Philosoph, bildlich gesprochen, wenn er zum Mittelpunkt des Kreises vorgestoßen ist, sich eben damit zugleich auf der Peripherie wiederfindet. Die ewige Dynamik des Seins kommt bei Schelling gerade dadurch zum Ausdruck, daß er mit dem Prinzip der Identität die absoluten Gegen-

⁸⁵⁾ Abgesehen von der nach Spinozas Muster „more geometrico“ gebauten „Darstellung meines Systems“, die aber u. E. das an Gehalt ärmste, ja nichts-gängste unter all seinen Werken ist.

sätze von Innen und Außen nicht leugnet, sie auch nicht logisiert und auf die abstrakte Form von Position und Negation reduziert, sondern in der Paradoxie ihrer qualitativen Gegensätzlichkeit darzustellen versucht.

Es läßt sich zwar nicht leugnen, daß er, besonders in den Jahren 1801—1804, diese Gegensätzlichkeit als bloß „quantitative Differenz“ und insofern als „nichtseiend“ oder „bloß relativ seiend“ bezeichnet, wodurch er — mit Hegels polemischen Worten — alle „Unterschiede... als der Reflexion angehörig in die Leerheit des Absoluten versenkt, auf daß die reine Identität, das formlose Weiße, hergestellt werde“.⁸⁶⁾ Ein Überblick über das Gesamtwerk ergibt jedoch, daß es Schelling ebensosehr wie mit einer „Identität“ von seinen frühen Schriften bis zum Alterswerk mit einem „Urgegensatz“ zu tun hat, dessen Niederschlag wir für unsern Zusammenhang vor allem in der durchgehenden Zweiteilung seiner Philosophie, in dem Nebeneinander von Natur- und Transzendentalphilosophie zu erblicken haben.

Dieses Nebeneinander ist indessen so zu verstehen, daß die letztere, als Philosophie des Ich, nichts anderes ist als das Innere einer und derselben Sache, deren Äußeres die Naturphilosophie ist, so wie Natur und Ich überhaupt nur dadurch unterschieden sind, daß das Absolute, in dem sie identisch sind, sich einmal nach außen, als Natur, und sodann nach innen, als Ich des Selbstbewußtseins manifestiert. Sofern nun aber Philosophie überhaupt „Geschichte des Selbstbewußtseins“ oder Geschichte des Ich ist, so ist eine Theorie der Naturerkenntnis in ihrem Gesamtzusammenhang gleichbedeutend mit der Darstellung, wie das Absolute, nach außen als Natur entfaltet, im Ich als dem Innen, im Bewußtsein als dem „Ziel und Ende des ganzen Naturprozesses“⁸⁷⁾ sich zurückfindet.

„Im Begriffe der Natur liegt es nicht, daß auch ein Intelligentes sei, was sie vorstellt. Die Natur, so scheint es, würde sein, auch wenn nichts wäre, was sie vorstellte. Die Aufgabe kann auch so ausgedrückt werden: wie kommt zu der Natur das Intelligente hinzu, oder wie kommt die Natur dazu, vorgestellt zu werden“?⁸⁸⁾ Die Aufgabe der Naturphilosophie ist also mit andern Worten die, „aus der Natur eine Intelligenz“ — diejenige der Transzendentalphilosophie dagegen, „aus der Intelligenz eine Natur zu machen“.⁸⁹⁾ Das Konstruktive oder Inhaltliche der letzteren ist wie bei Kant die Deduktion a priori der Kategorien des Bewußtseins, nur ist bei Schelling die Situation insofern verändert, als

⁸⁶⁾ Hegel, Phänomenologie (Meiner 5. Aufl.) S. 43.

⁸⁷⁾ XII, 118

⁸⁸⁾ III, 340

⁸⁹⁾ III, 342

er dieses Konstruktive, da ja die Kategorien gerade behufs Nachweises ihrer „objektiven Gültigkeit“ in der Natur aufgewiesen werden sollen, gleichzeitig mit und in den Kategorien der Physik deduziert.

Das Grundsätzliche der Transzendentalphilosophie — Bewußtsein überhaupt und Freiheit — wird zum Inhalt der praktischen Philosophie, während das Inhaltliche oder eigentlich Erkenntnistheoretische im „System d. tr. Idealismus“ wohl noch unter dem Namen „Theoretische Philosophie“ geht, in Wahrheit jedoch bereits Naturphilosophie ist.⁹⁰⁾

„Das rein-theoretische Philosophieren ergibt zum Produkt die Naturphilosophie“,⁹¹⁾ d. h. Schelling deduziert die Kategorien der Erkenntnis zuerst als Kategorien des Seins, indem er sie „aus Prinzipien“ (des Naturprozesses) ableitet; und zwar stellen sie insofern das „Intelligente in der Natur“ dar, als sie die letztere auch schon vor ihrer Erhebung bis zum Menschen und bis zum Bewußtsein konstituieren, bevor also die Natur vorgestellt, d. h. Objekt für ein Subjekt geworden ist. Schelling nennt dieses Intelligente in der Natur auch das „reine Subjekt-Objekt“, und erklärt: „In dem System des Idealismus mußte ich, um einen theoretischen Teil zustandezubringen, das Ich aus seiner eigenen Anschauung herausnehmen, von dem Subjektiven in der intellektuellen Anschauung abstrahieren, — mit einem Wort es als Bewußtloses setzen. Die Akte, welche dort als Akte des Ichs . . . aufgestellt wurden, sind eigentlich Akte des reinen Subjekt-Objekts“. ⁹²⁾ Das heißt, das aus der Selbstanschauung herausgenommene Ich ist hier die Natur als Intelligenz, und so ist also Naturphilosophie wohl Ichphilosophie, aber ohne das Bewußtsein; in Ansehung der Sukzession der Akte dieses Ich wäre Naturphilosophie zu bezeichnen als Vorgeschichte des selbstbewußten Ich, oder als dessen Naturgeschichte — in welchem Sinne Schelling denn auch von der Philosophie als „Naturlehre des menschlichen Geistes“ sprechen kann.⁹³⁾

„Was für die theoretische Philosophie die Physik, ist für die praktische die Geschichte“ ⁹⁴⁾, d. h. dort, wo die „Vorgeschichte des Ich“ in Geschichte übergeht, steht die Philosophie vor der Aufgabe, nicht mehr bloß „aus der Natur eine Intelligenz zu machen“, sondern zu erklären, wie diese Intelligenz dazu kommt, „sich selbst als produktiv anzu-

⁹⁰⁾ Das „Syst. d. tr. Idealismus“ zerfällt in die 2 Teile der „Theoretischen“ und „Praktischen Phil.“, III, 327. Ebenso besteht das „System d. ges. Phil.“ VI, 131 in seinem besonderen Teil aus Naturphilosophie (= „Konstruktion der Natur oder des realen All“) und Ichphilosophie (= „Konstruktion der idealen Welt und ihrer Potenzen“).

⁹¹⁾ IV, 86; desgl. auch V, 107.

⁹²⁾ „Über den wahren Begriff der Naturphilosophie“ IV, 88.

⁹³⁾ II, 39

⁹⁴⁾ II, 4

schauen“,⁹⁵⁾ wie das Ich aus der unbewußten Produktion heraustritt und sich gleichzeitig aus der Identität mit seinem Produkt löst und als selbstbewußtes Subjekt nunmehr über der realen Welt eine ideale erzeugt.

Naturgeschichte und menschliche Geschichte, Reales und Ideales, sind verbunden durch die Kontinuität des „idealrealen Ich“; getrennt dagegen sind sie für den Philosophen dadurch, daß auf einer bestimmten Stufe ihrer Betrachtung das Phänomen des Fürsichseins und der Freiheit auftritt, wodurch das „Idealreale“ sich idealisiert und zum menschlichen Bewußtsein wird. Diese Idealisierung des Ich zu erklären, als Deduktion des Bewußtseins überhaupt, ist nach Schelling Aufgabe der praktischen Philosophie.

Führte er anfänglich für diese Aufgabe als letzte Instanz, als ultima ratio, schlechthin die menschliche Freiheit an — als der „Anfang und das Ende der Philosophie“, als das „absolut Indemonstrable, was sich nur durch sich selbst beweist“⁹⁶⁾ — so ist doch nicht zu übersehen, daß infolge der erklärten Parallelität von theoretischer und praktischer Philosophie⁹⁷⁾ nicht nur ihre Gegenstandsbereiche, sondern auch deren Genesis in Parallelität gesetzt werden, mithin also die Entstehung des Idealen und die des Realen aus denselben Prinzipien abgeleitet werden müssen. Anstatt daß nun aber Schelling, so wie er das Bewußtsein durch die menschliche Freiheit als das „Unerklärliche“ zu erklären sucht, analog auch die Entstehung der Natur auf einen unerklärlichen Ratschluß des Absoluten zurückzuführen hätte, dringt er hier bei der Untersuchung der Prinzipien des Naturprozesses bedeutend tiefer.

Daß, unausgemacht, ob es sich um die kantischen Kategorien handle oder nicht, die Prinzipien des Bewußtseins und die Prinzipien der Natur dieselben seien, dies wurde ja von Schelling deutlich genug erklärt; es leuchtet ein, daß er die Position der praktischen Philosophie von 1800 später zu revidieren hatte und daß er in seiner Schrift „Über die Freiheit“ nicht an seine Transzendental-, sondern an seine Naturphilosophie anknüpfen mußte.

Die doppelte Tendenz des Ich, sich als Natur und als Selbstbewußtsein zu manifestieren, beruht ja wohl auf einer Verschiedenartigkeit dieser Tendenz; daß aber einerseits die ganze Bewegung schlußendlich im Menschen in einer „Rückkehr des Absoluten zu sich selbst“ ausläuft, bezeugt die eindeutige Gerichtetheit innerhalb dieses doppel-

⁹⁵⁾ III, 336

⁹⁶⁾ III, 376

⁹⁷⁾ „Die Potenzen des Realen zugleich auch Potenzen des Idealen“ VI, 500, wobei die Begriffe „Potenzen“ und „Prinzipien“ nur am Anfang auseinandergehalten, später identifiziert werden, vgl. XII, 113.

seitigen Prozesses; die Tatsache, daß es sich anderseits im Realen wie im Idealen überhaupt um eine Manifestation, um eine Bewegung handelt, erfordert, wenn schon für die Natur, dann auch für das Bewußtsein eine „Deduktion des dynamischen Prozesses“.⁹⁸⁾

Es sind also zwei Probleme, die nach Aufstellung der Identität ungelöst bleiben: erstens die Bewegung, das Dynamische überhaupt, und zweitens die doppelte Ausformung dieser Bewegung als Evolution und Involution. Die erste Frage ist die nach dem Prinzip der natürlichen Individuation, die zweite die nach dem Ursprung des Bewußtseins. Da nun die Individuation nicht zureichender Grund, wohl aber *conditio sine qua non* für die Bewußtwerdung ist, handelt es sich vorerst um den Aufweis desjenigen Faktors im Absoluten, durch welchen sich dieses erstmals in Bewegung setzt.

Während Schelling für seine Identität als letzte abschließende und paradoxe Bestimmung diejenige der „Einheit der Einheit und des Gegensatzes“⁹⁹⁾ gefunden hatte, so hat er nun dasjenige aufzusuchen, wodurch die Realität des relativen *G e g e n s a t z e s* von Einheit und Gegensatz bewirkt wird — wenn anders die Einheit, als Vereinigung des nie Getrennten, nicht zur gänzlichen Tautologie werden soll. Der absolute Gegensatz, in der Schrift „Vom Ich“ noch als Gegensatz vom Ich und Nicht-Ich und wie bei Fichte nur als Gegensatz für das Bewußtsein gefaßt und daher auch um der höheren Synthesis willen als das niedere Prinzip gesetzt, wird nun, zunächst in der naturphilosophischen Spekulation, der Identität übergeordnet.

„Angenommen z. B., was angenommen werden muß, daß der Inbegriff der Erscheinungen nicht eine bloße Welt, sondern notwendig eine Natur, d. h. daß dieses Ganze nicht bloß Produkt, sondern zugleich produktiv sei, so folgt, daß es in diesem Ganzen niemals zur absoluten Identität kommen kann, weil diese ein absolutes Übergehen der Natur, sofern sie produktiv ist, in die Natur als Produkt, d. h. eine absolute Ruhe herbeiführen würde; jenes Schweben der Natur zwischen Produktivität und Produkt wird also als eine allgemeine Duplizität der Prinzipien, wodurch die Natur in beständiger Tätigkeit erhalten und verhindert wird, in ihrem Produkt sich zu erschöpfen, erscheinen müssen, allgemeine Dualität als Prinzip aller Naturerklärung aber so notwendig sein als der Begriff der Natur selbst“.¹⁰⁰⁾ Die hier ausgesprochene Unterordnung der Identität unter eine „allgemeine Dualität“ ist jedoch nicht transzendental zu verstehen; Schelling steht hier nicht auf

⁹⁸⁾ IV, 3 ff.

⁹⁹⁾ IV, 236

¹⁰⁰⁾ III, 277

dem Standpunkt der statischen, sondern der dynamischen Vernunft, er betrachtet das absolute Ich nicht in der letzten, sondern in der ersten Phase seiner Manifestation. Die Polarität, der „absolute“ Dualismus¹⁰¹⁾ wird von Schelling als Urphänomen der natürlichen Evolution verstanden. Als der „ursprüngliche Streit entgegengesetzter Tätigkeiten“¹⁰²⁾ schließt der Urgegensatz, wie bei Heraklit, durchaus nicht die Gültigkeit des „Ein und Alles“ für die transzendente Betrachtung aus, sondern ist lediglich Zeuge dafür, daß die Produktivität sowohl der Natur wie des Geistes niemals ein Ende, sondern in unaufhörlicher Periodizität einen ewigen Anfang hat. In ständigem Wechselspiel von Produktivität und Produkt, im zeitlosen nie gegenwärtigen Werden entsteht erst dort Präsenz, wo die Produktivität im Produkt sich selbst gegenübertritt, wo das absolute Ich sich in einer natürlichen Individualität selbst repräsentiert; erst hier offenbart sich die Vernunft als Identität. Diese selbe Identität aber, als Identität der Tätigkeit mit dem Produkt, bezeichnet nun Schelling, indem er sie in der ursprünglich bewußtlosen Dynamik ins Auge faßt, als die „absolute I n d i f f e r e n z“ des Wesens und der Form.¹⁰³⁾ Als Wesen jedoch ist diese Nicht-Verschiedenheit die Kennzeichnung desjenigen „Ungeteilten“, das durch die ganze Geschichte des Selbstbewußtseins die entgegengesetzten Kräfte „in der Schwebe hält“, in sich vereinigt, und sie gleichsam veranlaßt, sich an einer Gestalt zu konkretisieren, anstatt schlechthin ins Unendliche entgegengesetzt zu sein. Dieses Ungeteilte, das die primär rein quantitativ vorgestellten Kräfte allererst qualifiziert, ist das Ich als I n d i v i d u u m .

Dadurch, daß also Schelling das Individuum bestimmt als Indifferenzpunkt einer ewigen Polarität, gelangt er von einer p a r a d o x e n Identität der transzendentalen Betrachtungsweise zu einer konkreten Anschauung des dynamischen Prinzips zuerst in der Grundlegung der Naturphilosophie. In der „Deduktion des dynamischen Prozesses“ definiert Schelling die Natur nicht mehr als Identität überhaupt, sondern als „Identität aus Duplizität“¹⁰⁴⁾ und wenn er für dieses Prinzip die Bezeichnung „Indifferenz“ verwendet, so hat er demjenigen einen vorläufigen Namen gegeben, was sich dann zum eigentlichen Kern seiner Prinzipienlehre entwickeln sollte.

¹⁰¹⁾ II, 390

¹⁰²⁾ II, 222

¹⁰³⁾ IV, 423

¹⁰⁴⁾ IV, 8

III. Die Geschichte des Absoluten

a) Die metaphysischen Prinzipien und der Naturprozeß

Jene „ursprüngliche Duplizität“ als das „höhere Prinzip“¹⁾, in späterer Formulierung als der in Gott selbst enthaltene Dualismus auftretend, erscheint in der vor-theosophischen Philosophie Schellings, wo dem Gott noch das Ich substituiert oder wo das Ich als der reinrationale Aspekt Gottes noch mit diesem gleichgesetzt wird, als Akt des Ich oder des Selbstbewußtseins. „Das Ich ist eine Handlung, in welcher zwei entgegengesetzte Tätigkeiten sind, eine, die begrenzt wird, . . . und eine, die begrenzend ist“.²⁾

So weit war nun allerdings auch Fichte gegangen in seiner Bestimmung von Thesis und Antithesis; während nun aber Fichte die Synthesis nur als ein unendliches Streben innerhalb des Bewußtseins auffassen konnte, setzt Schelling das Prinzip der Synthesis ebenso ins Absolute wie dasjenige der Antithesis, da die letztere allein das Absolute zur rein quantitativen Bestimmtheit machen würde. Schelling kann vor Fichte und Hegel den Anspruch erheben, in seiner trinitarischen Dialektik nicht nur einen notwendigen mechanischen Ablauf, sondern eine qualitative Produktion dargestellt zu haben; und zwar dadurch, daß er die Synthese nicht als Produkt von Thesis und Antithesis, sondern als deren Endursache und insofern überhaupt als einem logischen Begriff von Zeitabfolge vorangehend erklärt.

Das antithetische Prinzip oder die „Dualität“ als „Bedingung aller Gestaltung“³⁾ war vor Schelling stets nur im Sinne des Aristoteles, als logische oder quantitative Entgegensetzung im Sinne des Sich-Ausschließens aufgefaßt worden. Auch Kant, dessen „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ für Schellings Naturphilosophie den entscheidenden Anstoß bildeten, gründet die Dynamik auf die absolute Entgegensetzung zweier bloß der Richtung, nicht aber der Qualität nach verschiedener Kräfte, nämlich der Anziehungs- und der Zurückstoßungskraft. Nach Kant „lassen sich überhaupt nur diese zwei bewegenden Kräfte der Materie denken“⁴⁾; da aber beide Kräfte,

¹⁾ I, 427

²⁾ III, 390

³⁾ III, 299

⁴⁾ Kant IV, 498.

als je für sich unendlich, sich gegenseitig aufheben müßten, ist durch sie noch keinerlei Bestimmtheit der Materie gesetzt. Der „bestimmte Grad der Erfüllung des Raumes“⁵⁾ kann nach Kant nicht a priori, sondern nur a posteriori eingesehen werden, und nur die Bestimmtheit überhaupt, das Prinzip der „Schranke“, findet Kant wie später Fichte als Verstandesbegriff in der dritten Kategorie der Qualität: in der „Limitation“.⁶⁾ Das Reelle der Materie führt Kant auf die Repulsion, das Negative auf die Attraktion, die Grenze aber, oder die Größe überhaupt, auf die „Limitation“ zurück⁷⁾; es bleibt indes vollkommen im Dunkeln, ob diese Limitation auch eine Kraft, oder vielleicht eine „Hilfsidee“, oder ob sie am Ende bloß das Resultat einer Bestimmtheit in den ersten beiden Kräften sein soll. Das letztere ist jedoch deshalb nicht möglich, weil bei Kant Attraktiv- und Repulsivkraft wie bei Newton nicht qualitativ, sondern nur dem Vorzeichen nach verschieden sind, wodurch rätselhaft wird, wie sie dazukommen, überhaupt Mannigfaches oder schlechthin eine Gestalt zu erzeugen. Schelling wendet sich mit den schärfsten Worten gegen die von Kant übernommene Himmelsmechanik Newtons: „Es muß . . . eigentlich von selbst einleuchten, daß die Konstruktion des Umlaufs aus zwei mechanischen, also sich dem Wesen nach völlig gleichen, bloß der Richtung nach verschiedenen Kräften nur durch jene analytische Sophistik herausgebracht werden kann, die Newton in die Mathematik eingeführt hat. Eine reelle, allverständliche Konstruktion ist nicht möglich ohne v e r s c h i e d e n - a r t i g e Kräfte, d. i. ohne eine Kraft, die sich zu der andern als vorausgehende, tragende, untergeordnete verhält, und eine andere, von ihr völlig verschiedene, die sich zu ihr als ihre höhere Potenz verhält“.⁸⁾

Schelling bekennt, daß er trotz Kopernikus — für Kepler hatte er eine bedeutend größere Verehrung — niemals bei Betrachtung des Sternenhimmels von der qualitativen Verschiedenheit von Unten und Oben abstrahieren konnte, und daß ihm deren Auswechselbarkeit und relative Gleichsetzung stets als analytische Vergewaltigung der Natur erschien. Jene nicht zu verwechselnden Kräfte aber, deren qualitative Verschiedenheit sich als Verschiedenheit der Potenz ausdrücken läßt, sind schon in den „Abhandlungen“ transzendental dargestellt in der

⁵⁾ Kant IV, 518; 523.

⁶⁾ Die Bezeichnung „Kategorien der Qualität“ ist bei Kant grundsätzlich irreführend; die betreffenden Kategorien sind ebenso rein quantitativ wie diejenigen der Einheit, Vielheit und Allheit, die Kant selbst „Kategorien der Quantität“ nennt. Realität, Negation und Limitation haben als Begriffe der „Qualität“ nicht das Geringste zu tun mit irgendwelchen realen oder Sinnesqualitäten.

⁷⁾ Kant IV, 523.

⁸⁾ N 270

„Duplizität der Seele nach Innen und Außen“⁹⁾. In der Naturphilosophie wird die „Tendenz“ zur „Kraft“, und Expansion und Kontraktion sind als Kräfte „nicht bloß relativ, sondern absolut entgegengesetzt“.¹⁰⁾ — „Wären beide Kräfte sich durch die bloße Richtung entgegengesetzt, so daß es, wie z. B. bei bloß mechanischen Kräften . . . völlig gleichgültig wäre, welche von beiden als positiv, welche als negativ angenommen würde, so müßte auch das Verhältnis in der Natur selbst sich alle Augenblicke ohne wirkliche Veränderung umkehren lassen“.¹¹⁾

Die Eindeutigkeit der Natur — als gerichteter Prozeß — ist wiederum weder durch eine relative noch durch eine absolute Gegensätzlichkeit von Kräften zu erklären, und die absolut entgegengesetzten Kräfte sind erst dann „absolut“ oder qualitativ entgegengesetzt, wenn ein Subjekt gesetzt ist, an dem sie sich überhaupt in Gegensätzlichkeit bringen. Die ursprüngliche Qualität oder die Unterscheidung von außen und innen wird erst dann real — d. h. Thesis und Antithesis werden erst dann verhindert, ineinander (oder auseinander) zu verschwinden, wenn sie in einem Dritten auseinandergehalten und vereinigt werden. Dieses Dritte, das Subjekt der Natur, ist nicht bloß Kraft, sondern das die Kräfte „Unterhaltende“ und Vermittelnde, wodurch die Natur verhindert wird, aus der Entgegensetzung in die absolute Identität zurückzugehen, als Prozeß stillzustehen und materiell sich in Nichts aufzulösen.¹²⁾ „Ohne Entzweigung ist keine Synthesis, aber ohne Synthesis auch keine Entzweigung“.¹³⁾ In diesem fundamentalen Satz formuliert Schelling aufs klarste gegen Kant die Apriorität des limitativen Elementes innerhalb der absoluten Entgegensetzung von Attraktion und Repulsion, von Position und Negation.

Das synthetische Prinzip¹⁴⁾ geht also dem antithetischen voran; es ist dasjenige Moment für den dynamischen Prozeß, durch

⁹⁾ I, 380 — vgl. hierzu „Clara“, wo Schelling das Äußere das „Sein des Inneren, das Innere aber das Seiende in diesem Äußeren“ nennt und weiter ausführt: „Also ein Unterschied wie zwischen höherer und niederer Potenz wäre zwischen Innerem und Äußerem . . . Denn das Seiende bedarf des Seins wie das Sein des Seienden.“ IX, 58.

¹⁰⁾ IV, 5

¹¹⁾ IV, 5

¹²⁾ Kant hat nach Schelling „zwar in gewisser Weise recht, wenn er vorgibt, um aus der ursprünglichen Anziehungskraft und der ihr entgegenwirkenden zurücktreibenden eine dem Grad nach bestimmte Einschränkung der letzteren, mithin ein bestimmtes Maß der Raumerfüllung abzuleiten, müssen empirische Data vorausgesetzt werden. Allein von der Speculation kann wenigstens so viel gefordert werden, diese empirischen Data im allgemeinen zu bestimmen.“ IV, 28. Für dieses empirische Datum führt Schelling zuerst die „Allgemeine Verkettung aller Materie“, IV, 29, später die Schwerkraft an.

¹³⁾ IV, 9

¹⁴⁾ Naturphilosophisch: die „synthetische Kraft“ IV, 24.

welches die polaren Kräfte in Spannung gehalten werden und ohne welches sie sich gegenseitig vernichten würden. Im Goetheschen Sinne hieße dies: ohne Polarität keine Steigerung, aber ohne Steigerung auch keine Polarität.

In Hinsicht auf den Mechanismus der kantischen Kategorien ergibt sich somit für Schelling nicht nur ein Resultieren der jeweils dritten Kategorie aus den beiden ersten, sondern ebenso sehr eine Bedingtheit der zwei ersten durch die jeweils dritte.¹⁵⁾ Das Dritte ist stets das Erste; es gibt nach Schelling keine Antithesis ohne Synthesis; die Synthesis aber, als Erstes gesetzt, ist das schlechthin Einfache, sich selbst Gleiche oder die Nicht-Zweiheit. Es ist aber gleichwohl, als erste Monas, das Bestimmende für das Werden innerhalb der Entgegensetzung: wenn die Natur eine Kombination entgegengesetzter Kräfte ist, so ist es diese Monas, die die Kräfte k o m b i n i e r t; sie ist das eigentliche Subjekt der natura naturans. Sie ist „dieses eine Subjekt, das durch alles geht und in nichts bleibt. Denn wo es bliebe, wäre die Natur und die Entwicklung gehemmt“.¹⁶⁾ Es ist der innerste, der absolute Kern des Ich; als M o n a s nicht die „fensterlose“ des Leibniz, sondern diejenige Monas desselben Leibniz, die das Prinzip der Vorstellung, die ursprüngliche Vorstellungskraft selbst, oder — wir haben darauf zurückzukommen — die Ureinheit der E i n b i l d u n g s k r a f t ist.

In dieser Monas haben wir den einen Pol dessen gefunden, was man im engeren Sinne Schellings Prinzipienlehre nennen kann; es ist dies die Grundlage für den monistischen Aspekt und die monistische Deutung von Schellings Philosophie. Es liegt nun aber in dieser das Eigentümliche, daß ihr Wesen Monismus und nicht Monismus, Dualismus und nicht Dualismus, sondern eine Verschmelzung beider — daß ihr Prinzip die Verschmelzung der beiden Prinzipien ist, und daß diese Verschmelzung das Wesen des Organischen ausmacht. Der Kern von Schellings Metaphysik, in seiner Transzendentalphilosophie vorbereitend formuliert als „Einheit der Einheit und des Gegensatzes“ oder als Einheit von Thesis und Antithesis, wird nun als ursprüngliche Synthesis in der Verbindung und gegenseitigen Bedingtheit von Monas und Dyas, als überlogische Wirkungseinheit zweier nur je für sich allein logisch erfassbarer Prinzipien sichtbar.

„Die Bezeichnung der ersten Prinzipien durch Monas und Dyas“¹⁷⁾ durch die Pythagoräer findet Schelling erst spät („Darstellung des

¹⁵⁾ Vgl. auch innerhalb der Kat. d. Relation die überragende Bedeutung der „Wechselwirkung“, welche für Schelling dort zur eigentlichen Grundkategorie wird, wo er die gesamte Natur, auch die sog. anorganische, organisch begründen will. Darst. bei O. K e i n, Schellings Kategorienlehre S. 66 ff.

¹⁶⁾ IX, 215

¹⁷⁾ X, 245

philosophischen Empirismus“) als die gemäße Entsprechung für das, was er früher abstrakt mit den Zeichen A und B dargestellt und dessen inneren Wirkungszusammenhang er dynamisch durch Potenzierung des A durch B zu A² in eine algebraische Formel gebracht hatte.

„Was meines Wissens bis jetzt noch nicht erklärt worden ist, wie die Pythagoräer sagen konnten, die Dyas werde erst durch die Teilnahme an der Monas zur Dyas“¹⁸⁾, dies zu erklären ist für Schelling so möglich, daß er das A oder die Monas nicht wie die Eleaten und ihre Nachfolger als ein Seiendes, sondern als ein Werdenendes auffaßt — als dasjenige, das „immer wird und nie ist“.¹⁹⁾ Das Absolute ist und war nach Schelling schon seit jeher ein Werdenendes, und der „Anfang“ an dem Schelling den dynamischen Prozeß konstruiert, ist ein ewiger, nicht in die Zeit fallender Anfang.²⁰⁾

Die Ingangsetzung der Geschichte des Absoluten oder die Steigerung der Monas durch die Dyas ist eine immerwährende und hat nichts mit der Vorstellung eines zeitlichen Anfangs der Welt zu schaffen, als welche, ebenso wie die Einteilung des Prozesses in abgegrenzte „Epochen“ und die Vorstellung einer aufeinanderfolgenden Entstehung der höheren Naturreiche aus den niederen, einer bildlichen Verräumlichung der Zeit durch die Reflexion entspringt und von Schelling nur deswegen verwendet wird, weil eine ewige Geschichte anders als im zeitlichen Analogon gar nicht darzustellen ist.

Die Natur als das „reine Subjekt-Objekt“²¹⁾ der Naturphilosophie oder das „absolute Ich“ der Transzendentalphilosophie, für die Vernunftanschauung das nicht weiter Explikable, wird für die Darstellung der Prinzipien in ein Analogon des Verstandes auseinandergezogen, d. h. der überlogische „Widerspruch, der in ... der Natur liegt“²²⁾ wird konstruktiv logisiert; wobei festzuhalten ist, daß das systematische Unternehmen den Sachverhalt niemals erschöpfen, sondern überhaupt nur durch ein jeweiliges Medium angehen kann — was sich u. a. darin äußert, daß Schellings Prinzipien im Laufe der Entwicklung verschiedene Formen angenommen haben, die sich teilweise scheinbar widersprechen.²³⁾ — Wir halten uns der Deutlichkeit halber im wesent-

¹⁸⁾ X, 245

¹⁹⁾ III, 16

²⁰⁾ Vgl. X, 345: „Die Welt ist immer, demnach in jeder Zeit anfänglich.“

²¹⁾ IV, 90

²²⁾ IV, 90

²³⁾ Es lassen sich in der Entwicklung der Prinzipienlehre drei Epochen unterscheiden, in welchen die Prinzipien zuerst naturphilosophische („Deduktion d. dynamischen Prozesses“) dann mehr theosophische („Wesen d. menschl. Freiheit“ und „Weltalter“) und endlich vorsokratische und aristotelische Gestalt annehmen („Darst. d. phil. Empirismus“ und „Einleit. z. Phil. d. Mythologie“).

lichen an die Darstellungen der Naturphilosophie; nur diese sind entscheidend für die Erhellung des „rationalen“ Fundamentes der Schellingschen Erkenntnistheorie.

Das reine Subjekt-Objekt der Natur soll also rational so erfaßt werden, daß es aus der statischen Seiendheit, wie es der Vernunftanschauung gegeben ist, in eine Form ausgefaltet werden kann, wo es in seinem dynamischen Werden als metaphysische Potenz — naturphilosophisch gesprochen als Kraft — durchsichtig wird. Die Frage nach dem Werden ist zunächst gleichbedeutend mit der Frage nach der Möglichkeit, wie das Absolute, das in seiner Absolutheit alles und doch wiederum nichts, d. h. nichts Endliches ist, „aus sich herausgeht“ oder wie es als absolute Produktivität zugleich Produkt werden kann. Schelling beantwortet diese Frage schon von Anfang an (nicht erst in der Schrift über die Freiheit) dadurch, daß er den „Widerspruch“ oder die „Dissonanz“²⁴⁾ ins Absolute selbst setzt: „schon in der ursprünglichen Produktivität der Natur liegen — entgegengesetzte Tendenzen“.²⁵⁾ Es handelt sich nun aber nicht um die einfache Entgegensetzung von Kräften, sondern um den ursprünglichen Streit zwischen der Tendenz zur Einheit und der Tendenz zur Entgegensetzung. Für das Denken, d. h. rational betrachtet, geht immer die Einheit voran, sie ist als Monas das Erste und wird erst durch die Dyas zu einem nicht mehr bloß Ruhenden, sondern einem Strebenden: zu einer T e n d e n z oder zu einer Kraft, mithin auch zu einem Seienden. Als Subjekt der Natur, „inwiefern es in seiner reinen Substantialität betrachtet wird, insofern ist es noch frei von allem Sein, und obgleich n i c h t nichts, doch a l s nichts. . . . Aber es kann in dieser Abstraktion nicht bleiben, es ist ihm gleichsam natürlich, sich selbst als Etwas, und demnach als Objekt zu wollen“.²⁶⁾ Die Dyas ist also der Monas gleichsam eingeboren; das Subjekt in seiner Reinheit ist bloßes Seinkönnen, das Objekt in seiner Reinheit bloßes Nicht-nichtsein-Können. „Aber eben weil das eine subjekt-, das andere absolut objektlos ist, kann keines von beiden für sich bestehen ohne das andere. Dem Sein ist das Können Subjekt, dem Können das Sein Objekt, die Unendlichkeit des Seins in dem einen macht den Abgrund des Nichtseins in dem andern möglich . . . b e i d e z u s a m m e n , also weder das erste noch das zweite für sich, sind nur erst das Seiende“.²⁷⁾

Das reine Subjekt „in seinem a n u n d v o r s i c h Sein“²⁸⁾ ist die erste P o t e n z oder das Prinzip A. „Nennen wir das Wesen oder

²⁴⁾ X, 101

²⁵⁾ III, 288

²⁶⁾ X, 99

²⁷⁾ X, 304

²⁸⁾ X, 101

reine Subjekt A, so ist das Subjekt vor allem Actus nicht als A, also ist es auch nicht so A, daß es nicht nicht-A oder = B sein könnte. Nun aber macht es sich selbst zu B in der Selbstanziehung“ — d. h. in der Tendenz, sich selbst zu Etwas zu machen — „wo es ein anderes wird. Aber die Notwendigkeit seiner Natur ist, unendliches Subjekt, unendliches A zu sein, d. h. nicht Objekt sein zu können, ohne Subjekt zu sein. Es kann also nicht B sein, ohne uno eodemque actu als A zu sein“.²⁹⁾ Der Prozeß der Verendlichung des reinen A zu B hat nun ebendeshalb zur Folge, daß die implizite Unendlichkeit des Unendlichen sich expliziert, daß das Subjekt „aus jeder Endlichkeit siegreich, wieder als Subjekt, hervortritt“ oder sich aus dem Objekt-Werden „in eine höhere Potenz der Subjektivität erhebt“³⁰⁾; diese höhere Potenz heißt A².

Die Potenzierung des A durch das B zu A² ist der „Anfang“ des Naturprozesses; bezeichnet man das A als *natura naturans*, das B als *natura naturata*, so ist das A² der Ausdruck für die Tatsache, daß das Produktive, wo es sich zum Produkt macht, sich „uno eodemque actu“ aus dem Produkt über das Produkt erhebt.³¹⁾ Das Endliche oder das Produkt, in welchem A = B wird — diese Formel ist „der allgemeine Ausdruck des Grundes aller Endlichkeit“³²⁾ — ist also das Sein des seinkönnenden A in einer jeweiligen Potenz, gleichsam als der reale oder extensive Abfall der idealen oder intensiven Evolution der *natura naturans*.

Die Potenzierung des Prinzips des Werdens oder des A⁰ durch das Prinzip des Seins oder das B ist nicht nur der eigentliche Kern der Metaphysik Schellings, sondern insofern auch der gesamten Dialektik des deutschen Idealismus, als hier das Verhältnis von Thesis und Synthesis (als Potenzierung) am tiefsten gesehen und gleichsam in seinem Unausprechbaren zum Ausdruck gebracht wird. Angewandt auf die „Dynamik“ im engeren Sinn, als erste „Epoche“ der spekulativen Physik, ergibt sich, daß die beiden kantischen Kräfte (Attraktion und Repulsion), weil bereits seiend, auf die Objektseite, auf das B fallen, d. h. in denjenigen Moment, wo das reine Subjekt A⁰ zu A¹ geworden und ins B übergegangen ist. Insofern sind sie reine Dualität und als solche an sich, wie oben gezeigt, außerstande, Realität zu bilden. Erst durch die Teilhabe an der Monas (als A²), die in der Dynamik als *Schwerkraft* erscheint, kann ein Kristallisationspunkt zwischen den beiden andern

²⁹⁾ X, 103

³⁰⁾ X, 99 f.

³¹⁾ In theosophischer Formulierung: „Wenn Gott das blinde Sein oder B ist, so ist er es nicht, um es zu sein, sondern um es zu überwinden.“ X, 276.

³²⁾ IV, 131

Kräften entstehen, anstatt daß sich diese rein quantitativ im Nullpunkt aufheben.³³⁾

Die Schwerkraft ist das synthetische Prinzip in der Mitte zwischen Expansion und Kontraktion (Thesis und Antithesis) und bildet überhaupt dasjenige, woran Kontraktion zu A t t r a k t i o n und Expansion zu R e p u l s i o n werden kann, also dasjenige, woran die Kräfte erst (an-)ziehen und (zurück-)stoßen können.

So wie in metaphysischer Sprache „das was das Seiende ist“³⁴⁾ wohl der Grund des Seins, selbst aber nicht seiend ist, so ist auch naturphilosophisch „das was das Anziehende und Zurückstoßende ist“ wohl der Ermöglichungsgrund der Entgegensetzung von Kräften, selbst aber keine extensive, quantitativ meßbare, sondern eine rein intensiv-qualitative, gestaltbildende Kraft.³⁵⁾ Das Verhältnis des Gegensatzes von Attraktion und Repulsion einerseits zur Schwerkraft andererseits ist die naturphilosophische Entsprechung des Verhältnisses zwischen der Dyas und der Monas, auf der ersten Stufe der Materie.

Dieses durchgängige Verhältnis, das sich auf jeder Stufe wiederholt, ist das, was Schelling die „Relation im Absoluten“ nennt: die eigentliche Ursache für die Prozessualität der Natur.³⁶⁾ Das Absolute in ihr ist „nicht Zweiheit, sondern Zweiheit in der Einheit, und zwar in lebendiger, n o t w e n d i g b e w e g l i c h e r Einheit gesetzt“.³⁷⁾ Das Verhältnis oder die Teilhabe der Dyas an der Monas, der explizierten (objektivierten) Zweiheit an der wiederum durch diese sich zur höheren Potenz, zum Seinkönnen oder zum Subjekt höherer Objektivationen der Natur steigernden Einheit ist bestimmt durch die Tatsache, daß die Potenzierung der Natur sich wohl vermitteltst der Dyas, aber doch durch und i n der Monas vollzieht. Das Treibende in dem Verhältnis ist das absolute „Übergewicht“ des A über jedes B oder des Werdens über

³³⁾ Vgl. X, 353: „Zwischen Attraktiv- und Repulsivkraft ist (bei Kant) . . . nur ein quantitatives Verhältnis möglich; eine innere qualitative Bestimmung, wie sie durch die von uns vorausgesetzte Zurückführung des Außer-sich-Seienden in sich selbst . . . (die höhere Potenz) möglich ist, ist nach Kants Voraussetzung unmöglich.“

³⁴⁾ Vgl. XI, 314.

³⁵⁾ Wir weisen darauf hin, daß dasjenige, was die moderne Naturwissenschaft „Schwerkraft“ nennt und m i ß t, nichts anderes ist als die planetarische Spezialisierung der Attraktion, mithin dasselbe Wort, aber eine ganz andere Sache als Schellings Schwerkraft.

³⁶⁾ Vgl. X, 279: „In der Ursache an sich, wenn sie auch absolut ist, liegt immer schon die Relation.“

³⁷⁾ X, 262; — Schelling geht in der Betonung der „Relativität“ des Absoluten so weit zu erklären: „Gott ist nichts an sich; er ist nichts als Beziehung und lauter Beziehung.“ X, 260.

jedes Sein.³⁸⁾ Es ist das „siegreiche“ Hervortreten des Unendlichen, des mit sich selbst Identischen oder des absoluten Ich über das Endliche seines Seins, das nie sich im Objekt erschöpfen-Können des Subjektes, das Schelling auch so charakterisiert, daß er es das „nicht-Seinsollende“ nennt³⁹⁾; es ist der Hinderungsgrund Gottes, sich vollständig in die Welt auszugießen oder aufzulösen: zugleich aber der Grund für die Evolution der Welt bis zur Rückkehr in die Göttlichkeit durch den Menschen. Wäre dem Seinkönnen des reinen Subjekts kein Nicht-Seinsollen innewohnend, so wäre der Naturprozeß endlich und fände sein Ende in einem Verschwinden des Könnens im Sein. Naturphilosophisch: die Schwerkraft verschwände in der reinen Entgegensetzung von Attraktion und Repulsion, wodurch die Existenz der Materie aufgehoben würde. Die letztere, und mit ihr alle höheren Potenzen, sind gebunden an die Dominanz des Idealen über sein eigenes Seinkönnen. Die Monas ist stets mehr als die Dyas, sie ist nicht wie diese quantifizierbar — oder: Qualität und Quantität sind inkommensurabel.

Das Prinzip dieser Inkommensurabilität und der aus ihr entspringenden Steigerung in der Polarität von Subjekt und Objekt ist dasjenige im reinen Subjekt oder in der Monas, wodurch sich diese „gleichsam wider ihren Willen mit sich selbst entzweit“⁴⁰⁾; ihr eigener Wille wäre Identität im an- und vor-sich-Sein oder im A^0 ; es ist jedoch etwas in ihr, wodurch sie einerseits zum Sein (zur „Indifferenz“ des $A = B$) kommen soll, wodurch sie aber andererseits in diesem seienden Subjekt-Objekt niemals verbleiben kann, sondern sich erhöhen und wiederum entzweien muß. Dieses labile „Übergewicht“ ist gleichsam der Sündenfall der Natur in die Dissonanz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Möglichkeit als die nie endlich werden könnende Unendlichkeit der natürlichen Entelechie kann Schelling mit den Mitteln seiner Prinzipienlehre nicht weiter explizieren.

In der „Darstellung des Empirismus“ spricht er im Zusammenhang mit Platon von einem „vierten Prinzip“. Erstens das Unbegrenzte oder das *Apeiron*, zweitens das Grenze Gebende oder das *Peras*, drittens das „gemeinschaftliche Kind beider“ oder das *Peperas* -

³⁸⁾ Vgl. X, 255: „Wir nennen Gott die allgemein der Subjektivität das Übergewicht über die Objektivität gebende Ursache.“ Interessant ist, daß Schelling in der „Darstellung m. Systems“ sowohl ein Übergewicht von A über B, als auch von B über A annimmt, Übergewicht überhaupt als „relative Differenz“ negativ gegen die absolute „Indifferenz“ stellt und dadurch alle Dynamik aus dem All entfernt, vgl. IV, 136 ff.

³⁹⁾ X, 247 — er bemerkt dazu, daß es „überhaupt keinen Prozeß gäbe, wenn nicht irgend etwas wäre, das nicht sein sollte.“

⁴⁰⁾ IV, 6

⁴¹⁾ X, 253

ménon der Pythagoräer, und viertens die „Ursache“ oder der Nous.⁴¹⁾ Dieses Vierte, als Ursache der Bewegung des Ersten über das Zweite zum Dritten, ist nun aber wiederum nur ein reinerer, auf höherer Betrachtungsstufe gewonnener Aspekt des eigentlich Dynamischen in der Monas: sie ist das Erste, aber sie wird erst durch die Dyas zur Existenz gebracht, ist also weder reines Seinkönnen noch reines Sein, sondern der Moment des ewig produktiven Überganges. So formuliert Schelling auch in der Schrift über die Freiheit: „Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keines das andere und doch nicht ohne das andere ist. Gott hat in sich einen innern Grund seiner Existenz, der insofern ihm, als Existierendem, vorausgeht; aber ebenso ist Gott wiederum das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existierte“.⁴²⁾

Diese rational nicht weiter aufzulösende Schwebelage zwischen dem ontologischen Prius und Posterius, dieses in der Dialektik enthaltene „Vierte“: die Diskrepanz zwischen der Monas als Wirkursache der Dyas und derselben Monas als Endursache ihrer eigenen höheren Potenz, deren Wirkursache die Dyas ist, führt nun Schelling an den Punkt, wo die reinrationale Philosophie übergeht aus der Dialektik in die Anschauung, durch welche dem Gerüst der Prinzipien gleichsam der lebendige Odem eingeblasen wird: es ist die Lehre von der produktiven Einbildungskraft, von der „göttlichen Imagination“ als der „letzten Ursache für die Spezifikation der Weltwesen“⁴³⁾, in welcher nicht nur Platons Idee, sondern auch Leibnizens vorstellungsbegabte Monade in Schellings Metaphysik Eingang finden.

Der Vereinigungspunkt von Monismus und Dualismus an demjenigen Ort seiner Philosophie, wo die rationalen Prinzipien des Werdens in die Anschauung des Bildens übergehen, ist historisch dadurch bedeutsam, daß von hier aus Monismus und Dualismus als Lehren von den letzten Dingen je für sich betrachtet in ihrer innern Konsequenz und gegenseitigen logischen Ausschließlichkeit besonders deutlich sichtbar werden.

Der reine Monismus, für sich genommen, läßt Bewegung, mithin kosmische Prozessualität, überhaupt nur insofern zu, als das All in der Form von Emanationen des Einen auch in der höchsten Ausprägung im Menschen über keinerlei Autonomie und Eigenbewegung, gleichsam über keine Schwerkraft, verfügt. Der aristotelische „unbewegte Beweger“ ist das einzige dynamisch Existierende, und der Naturprozeß kann stets nur als das Bewegte, das Bewegende aber nur als das Un-

⁴²⁾ VII, 358

⁴³⁾ VII, 347

bewegte, und eben deswegen das Absolute nur als das ewig Gleichbleibende und Unveränderliche gedacht werden. Auf diese Weise, wo das Absolute statisch, rund und selbstgenügsam ist, wird die bewegte und ungenügsame Welt zum Schlechten, zum Nichtseienden, und ein solcher Monismus zieht unmittelbar den Dualismus zwischen einer seienden und einer nichtseienden, bloß scheinenden Welt nach sich.

Hinwiederum führt ein realer Dualismus wie derjenige eines absoluten Urgegensatzes von Licht und Finsternis im mißverstandenen Awesta, also ein schlechthinniger Gegensatz zweier Prinzipien ohne das Mitte und Gestalt bildende Identische dazwischen, unmittelbar zu einer ewigen Wiederkehr des Gleichen, zum Weltprozeß als qualitätsgleicher Repetition des Ursprungs im Ende: wo die reine Eins quantitätslose Qualität ist, da ist die reine Zwei qualitätslose Quantität, und während das unteilbare Eine der Qualität keinen Anfang und kein Ende hat, beginnt die reine Teilbarkeit der Zwei im Nichts und endet im Nichts.

Gegenüber dieser einerseits neuplatonischen und anderseits buddhistischen Eschatologie hat diejenige Schellings mit der Idee der *Evolution* auch das schöpferische Prinzip des Menschen inbegriffen; die Potenzenlehre ist der Ausdruck dafür, daß der Weltprozeß als Geschichte des Absoluten, als Prozeß der ewig fortschreitenden Einbildung des Unendlichen ins Endliche, niemals als ein Mechanismus aufgefaßt werden kann, der eine bestimmte Summe von Möglichkeiten verwirklicht und am Ende von vorn anfängt; der Inbegriff von Möglichkeit ist nach Schelling *absolut* unendlich, und die kosmische Periodizität ist für ihn nicht Repetition, nicht Kreislauf, sondern Potenzierung als Mittel zur fortschreitenden Naturierung Gottes.

Vielleicht darf hier darauf hingewiesen werden, daß es die Autonomie des Menschen ist, in welcher, als bei Schelling organisch verbunden mit den alten Weisheitsgrundsätzen vom Kosmos als „Ordnung“ und als ewige göttliche Bewirktheit, das christliche Element von der Fleischwerdung, von der Menschwerdung Gottes in die Philosophie eintritt. Noch Spinoza und alles, was Schelling „Dogmatismus“ nennt, lebte von der Nicht-Verwirklichung dieses christlichen Elementes, indem durch sie nicht Gott auf die Erde gebracht, sondern in der Transzendenz belassen — nach Schellings polemischer Ansicht geradezu in die Transzendenz gestoßen — und die Fleischwerdung um dieser Transzendenz willen verleugnet wurde.⁴⁴⁾

⁴⁴⁾ Auch Fichte wußte die Freiheit des Menschen nur dadurch zu erhalten, daß er sie in absoluten Gegensatz zur Natur stellte und die letztere zum Schein machte. „Ein Leben, das zumal göttlich und wirklich ist, gehört für ihn zu den vollständigsten Unbegreiflichkeiten“ urteilt Schelling VII, 96. Demgegenüber spricht er vom „wahren Geist des Naturforschers: er ist Andacht, Frömmigkeit gegen die Natur ...“ etc., vgl. VII, 109.

Sosehr Schelling Platoniker ist in der Bestimmung eines metaphysischen Realitätsbegriffes, sosehr entfernt er sich durch seinen Freiheitsbegriff von allem platonischen Dualismus. Freiheit ist ihm nicht Befreiung, Loslösung aus der Natur im Sinne einer „priesterlichen Erbsünden-dogmatik“⁴⁵⁾, sondern Autonomie im Sinne einer höhern Eigengesetzlichkeit des selbstbewußten Ich im Unterschied zu den Gesetzlichkeiten der je tieferen, nicht selbstbewußten Epochen oder Potenzen desselben Ich in der Natur.

Die autonome Tätigkeit des Menschen verhält sich synthetisch, nicht antithetisch zu den von ihm erkannten Gesetzen der Natur; d. h. diese wird im Menschen nicht „überwunden“ und verlassen, sondern potenziert. Die innere Welt des Menschen ist nicht Abbruch, sondern Fortsetzung der äußern, und nur auf dem jeweiligen Standpunkt des Bewußtseins scheint die Involution im Idealen zur Evolution im Realen im Gegensatz zu stehen: im ewigen Prozeß der Einbildung des Innern in das Äußere bildet der Mensch stets auch seine äußere Natur der innern nach und bringt sie verwandelnd auf höhere Stufe. — Dies und nichts anderes scheint uns in der johanneischen „Fleischwerdung des Logos“ als ihr nie aufhörender anthropologischer Gehalt zu liegen.

b) Die produktive Einbildungskraft

Für die Erörterung der Rolle, die der Begriff der Einbildungskraft bei Schelling spielt, haben wir vorerst daran zu denken, wie mächtig der Philosoph von Anfang an von der Bedeutung der Kunst und von dem Verlangen ergriffen war, dem Kunstwerk denjenigen Platz in einer universalen Weltbetrachtung einzuräumen, der ihm von Kant vorbereitet, aber erst von Schiller in großartiger Weise freigelegt wurde. Die schöpferische Phantasie des Künstlers war für Schelling stets ein besonders ausgezeichneter Ort im Reiche der menschlichen Freiheit; ja die Kunstschöpfung galt ihm als derjenige Punkt im ganzen Weltprozeß, wo die aus der Evolution der Natur in die innere Welt des Menschen übergegangene Steigerung des absoluten Ich sich wiederum objektiviert, wo der zum Selbstbewußtsein gekommene Geist als individuelle Erfüllung sich wieder zur Materie verdichtet und Zeugnis ablegt für die schaffende Gottähnlichkeit des Menschen. Im „System d. tr. Idealismus“ spricht Schelling von der Philosophie der Kunst als dem „allgemeinen Organon der Philosophie“ und dem „Schlußstein ihres ganzen Gewölbes“⁴⁶⁾; die

⁴⁵⁾ Vgl. VII, 113 über die Gegner der Naturphilosophie: „Weil nämlich sie in der Natur nichts erblicken als den Spiegel ihrer verächtlichen Lust, darum soll sie zerbrochen und verdammt sein.“

⁴⁶⁾ III, 359

ästhetische Anschauung ist ihm die „objektiv gewordene intellektuelle“⁴⁷⁾, in ihren beiden Ausprägungen geht die Anschauung auf das absolut Produktive, dessen Produkt einmal die Natur, das ander Mal die aus Freiheit wieder hergestellte zweite Natur als Kunst ist. „Die Natur ist dem Künstler, was sie dem Philosophen ist, nämlich die unter beständigen Einschränkungen erscheinende idealische Welt, oder der unvollkommene Widerschein einer Welt, die nicht außer ihm, sondern in ihm existiert.“⁴⁸⁾

Diese „innere“ oder „idealische Welt“ ist nun aber nichts anderes als das konkret angeschaute Werden, die schaffende Natur, die im Durchgang durch die sinnliche Erscheinung, als deren Motor, der Sinneswahrnehmung verborgen, am Ende sich selber findet in der produktiven Vernunftanschauung, die sich im Philosophen intellektuell, im Künstler ästhetisch äußert: hier im Menschen im eigentlichen, nicht übertragenen Sinn als „Vermögen der Einbildungskraft“ bezeichnet.⁴⁹⁾

„Jenes produktive Vermögen, wodurch das Objekt entsteht, ist dasselbe, aus welchem auch der Kunst ihr Gegenstand entspringt . . . Das Dichtungsvermögen, in seiner ersten Potenz angeschaut, ist das erste Produktionsvermögen der Seele, sofern es in endlichen und wirklichen Dingen sich ausspricht, und umgekehrt, es ist die in der höchsten Potenz sich wiederholende produktive Anschauung, was wir Dichtungsvermögen nennen.“⁵⁰⁾

Die Einbildungskraft also, „in der ersten Potenz angeschaut“, ist das materielle Dichtungsvermögen — oder das Vermögen der „Dichte“. Die Dichte, oder mit Kant der „bestimmte Grad der Erfüllung des Raumes“, ist nichts anderes als die *Q u a l i t ä t* der ersten Potenz, also der allererste Punkt des *S e i n s* innerhalb bloßer „Tendenzen der Seele“.

Hatte Schelling im „System d. tr. Idealismus“ die Materie definiert als „Geist, im Gleichgewichte seiner Tätigkeiten angeschaut“⁵¹⁾, so kann nunmehr eingesehen werden, wie diese Formel ganz auf das letzte Wort, ganz auf die Anschauung angewiesen ist; der Geist hat nur durch Anschauung Gleichgewicht; kein Gleichgewicht ohne Mitte, die Mitte aber ist das Anschauende, das Ich der Vernunftanschauung. Daß die Vernunft anschauend sei, hierzu genügt nicht ihr bloßes Sein, als für welches zuallererst Möglichkeit und Wirklichkeit identisch wäre, oder welche sich mit der Möglichkeit der Dinge begnügen würde. Damit sich die Welt aus ihrer Möglichkeit zur Realität verdichte, hierzu bedarf es eines

⁴⁷⁾ III, 627

⁴⁸⁾ III, 628

⁴⁹⁾ Vgl. I, 431: „Die Einbildungskraft . . . ist das Vermögen der Ideen.“

⁵⁰⁾ III, 626 Anm.

⁵¹⁾ III, 453

Vermögens, für welches Möglichkeit und Wirklichkeit getrennt werden, durch welches allererst die Spannung zwischen beiden entsteht: die Spannung in der nicht weiter zu erklärenden Tatsache, daß, was möglich ist, n i c h t uno eodemque actu auch wirklich sei. Die letzte Ursache dafür, daß die reale Welt niemals vollendet werden kann, ist zugleich die erste Ursache dafür, daß sie überhaupt real werde: es ist das Prinzip der produktiven Anschauung oder die „produktive Einbildungskraft.“

„Jene geistige Selbsttätigkeit, die in der Anschauung handelt, schreibt Kant der Einbildungskraft zu, mit Recht, weil dieses Vermögen allein, der Passivität und der Aktivität gleich fähig, das einzige ist, was negative und positive Tätigkeit zusammenzufassen und in einem gemeinschaftlichen Produkt darzustellen vermag.“⁵²⁾ Einbildungskraft ist also das Vermögen der Zusammenfassung oder die als „Kraft“, als Produktion sich äußernde Seinsweise jenes synthetischen Dritten, das gleichzeitig das Erste ist und gerade in dieser ewigen Spannung zwischen Thesis und Synthesis das Wesen desjenigen erzeugt, dessen rein formaler Aspekt in der Antithesis zum Ausdruck kommt: das Wesen ist der Inbegriff von Qualität in der Anschauung. „Die Ein-Bildung der absoluten Form in das Wesen“ oder „was wir als Gott denken“⁵³⁾ ist daher auch als Ein-Bildung der Qualität in die Quantität oder Ein-Bildung der Potenz (A^2 resp. A^0) in den Aktus ($A=B$) zu denken, was ja nichts anderes ist, als die Einbildung des Wesens in die Form oder „überhaupt das, was wir Natur nennen“. Denn „wie die reale (oder natürliche) Welt durch die Aufnahme des Unendlichen in das Endliche, so entsteht die ideale oder göttliche durch die gleiche Aufnahme des Endlichen ins Unendliche. Im Absoluten aber ist das Unendliche in das Endliche, wie das Endliche in das Unendliche ohne Zeit, ewig gepflanzt, und in ihm stehen die beiden Einheiten, die, welche durch die Einbildung des Wesens in die Form, und jene, welche durch die der Form in das Wesen gesetzt ist, jene als Absolutheit der Form, diese als Absolutheit des Wesens, Natur und Gott, in gleich ewiger Durchdringung.“⁵⁴⁾ Schelling setzt hier die Begriffe Gott und Natur wiederum so einander gegenüber, wie er früher Identität und Differenz, später Monas und Dyas ineinander wirkend und einander bedingend als verkettetes Doppelprinzip des Werdens darstellt.

Nun ist aber die produktive Anschauung als solche, mithin die Einbildungskraft, wesentlich Tätigkeit und nicht Produkt, wesentlich Werden und nicht Sein, mithin Übergang aus der Monas in die Dyas und

⁵²⁾ I, 357

⁵³⁾ IV, 417

⁵⁴⁾ IV, 417

nicht umgekehrt. Sie ist nicht dialektisch, sondern prinzipiell einfach, und wiederholt sich auf jeder Stufe oder Potenz in grundsätzlich gleicher Weise. Ihre Modifikationen — Schwerkraft, Chemismus, Bildungstrieb — sind ihr nicht wesenseigen, sondern gleichsam durch die Umstände bedingt, nämlich durch die je an ihr sich kristallisierenden Realprinzipien der Dynamik.

Die „Geschichte des Absoluten“ wird so von Schelling auf zwei Arten „geschrieben“: Einmal *dramatisch* in der Deduktion der Kategorien der Physik, und sodann *episch* in der Konstruktion des Absoluten als kosmogonischer Einbildungskraft. Wo dynamisch der Welten-Dualismus als Ursache der Bewegung und der Evolution aufzufassen ist, so steht dem gegenüber als statische und gleichbleibende Ursache das Prinzip des Bildens und der Anschauung.⁵⁵⁾

Hatte Schelling das Absolute zuerst als Identität, sodann als Indifferenz dargestellt und unter der letzteren „Identität aus Differenz“ verstanden, so findet er schließlich in der produktiven Einbildungskraft das innere Konkretionsmoment dieser in der Prinzipienlehre abstrakt auseinandergelegten „Indifferenz“. Da nun aber die Einbildungskraft keine Sache der Deduktion, sondern der Anschauung ist, genügt es für unsern Zweck, ihren Ort im Gesamtsystem aufgezeigt zu haben, und wir verlassen sie damit in der naturphilosophischen Betrachtung, um uns ihr in der transzendentalen wieder zuzuwenden.

Sofern wir uns an das „System d. tr. Idealismus“ halten, schließt sich der Kreis von der ursprünglichen produktiven Anschauung ohne Bewußtsein über den Akt der Bewußtwerdung mit Reflexion und reproduktiver Anschauung bis zur ästhetischen Anschauung als Produktivität mit Bewußtsein. Die Einbildungskraft kann daher, als dem Subjekt der ganzen Entwicklung oder dem Ich von Anfang bis zum Schluß inhärierend, als das eigentliche Grundvermögen des Ich angesprochen werden, während alle andern Bestimmungen, wie Reflexion, Urteilkraft, freier Wille, Sittlichkeit, wie auch die speziellen Kategorien der Natur, lediglich auf bestimmte Epochen der ganzen „Geschichte“ entfallen.

Greifen wir zurück auf unsere Feststellung, daß der Kern von Schellings Transzendental-Philosophie eigentlich *Mystik* sei (vgl. oben S. 34), so wäre hier diese Kennzeichnung zu erweitern und Schellings Philosophie eine *Mystik der Einbildungskraft* zu nennen.

⁵⁵⁾ Die Entsprechungen von dynamischer und statischer Entwicklung ließen sich noch weiter ziehen über Denken und Anschauung bis zur uralten Gegenüberstellung von Abfalls- und Emanationslehre in der Kosmogonie und von Aktivität und Kontemplation in der Ethik.

Wobei die Einbildungskraft sowohl als Grundvermögen der universellen Produktion, wie auch als je individuelles Medium zur rückwärtsgerichteten Durchsicht vom Individuum in seine eigene vor-individuelle Produktivität oder in seine eigene gewesene Absolutheit als *natura naturans* zu verstehen ist.⁵⁶⁾ Sofern das letztere auch als Teilhabe des Menschen an der Erschaffung der Welt formuliert werden kann, so wird deutlich, daß in Schellings Philosophie die Einbildungskraft denjenigen Platz einnimmt, der früher dem *Glauben* gebührte; ebenso ist einzusehen, daß durch die Fundamentierung alles *Wissens* durch das Ich eine Übersteigerung dieses Wissens nicht mehr kantisch in Richtung auf den Glauben, sondern alsdann eben nur in die Einbildungskraft, insbesondere die mehr schaffende als wissende des Künstlers, möglich ist.

So kann Schelling über den Künstler sagen: „Ist es nicht . . . begreiflich, daß derjenige, welcher geschickt ist, schöne Werke hervorzubringen, die Idee der Schönheit und Wahrheit an und für sich selbst oft am wenigsten besitzt, eben weil er von ihr besessen ist? Obgleich er es (das Göttliche) aber nicht erkennt, übt er es doch von Natur aus, und offenbart, ohne es zu wissen, denen, die es verstehen, die verborgensten aller Geheimnisse . . . Daher die Dichter schon im höchsten Altertum als die Ausleger der Götter und von ihnen getriebene und begeisterte Menschen verehrt worden sind.“⁵⁷⁾

c) Die Reihe der Potenzen; Ideales und Reales

Zwischen dieser letzten Manifestation der Einbildungskraft im Künstler und ihrer uranfänglichen Tätigkeit, der Dichtung von Materie überhaupt, liegt nun aber nicht nur die gesamte Stufenfolge der Natur, sondern auch die Stufenfolge des über die sichtbare Welt hinaus strebenden und schaffenden menschlichen Bewußtseins. Wenn wir vor der konkreten Ableitung dieses Bewußtseins nunmehr noch einen Blick auf die Anlage des Gesamtsystems werfen, so sehen wir das Auffällige und gleichsam Hervorragende in Schellings Konzeption des Universums darin, daß die Tatsachen, Vorgänge und Wirkungen des menschlichen Bewußtseins keineswegs als der sichtbaren Welt, dem Sternenall usw. gleichgültige und bloß in sich selber und für sich selber relevante Dinge angesehen werden, sondern es wird hier mit eminenten Mitteln dargestellt, wie zwischen Natur und Wissen, Natur und Geschichte, Natur

⁵⁶⁾ „Denn es ist die Intelligenz selbst, welche durch alle Labyrinth und Krümmungen der organischen Natur hindurch sich selbst als produktiv zurückstrahlen sucht.“ III, 494.

⁵⁷⁾ IV, 231

und Kunst, sowie auch innerhalb der drei letztgenannten, eine stufenförmige Kontinuität wirksam ist, innerhalb welcher die treibende Kraft dieselbe ist, die auch die gesamte Natur aus sich produziert hat. Schellings Intention wäre nicht verfehlt, wenn man auch das menschliche Denken, Handeln und Produzieren nicht nur als direkte Fortsetzung der Natur, sondern geradezu als Teil und Glied der universellen natürlichen Evolution betrachten würde.⁵⁸⁾ In diesem Sinne käme dann allerdings das Andere noch hinzu: daß, weil es sich um einen *Prozeß* handelt, die dynamische Anschauung erfordert wird; anhand der metaphysischen Prinzipien der Prozessualität ergäbe sich für jene „Schwebe zwischen dem ontologischen Prius und Posterius“ (vgl. S.76) im jetzigen Fall eine ganz spezielle Schwebe, nämlich diejenige zwischen anthropologischer Zukunft und Vergangenheit. Diese Schwebe entsteht der Natur eben dort, wo Zukunft und Vergangenheit nicht mehr bewußtlos ineinander arbeiten, sondern wo durch Hereintreten der *Gegenwart* Vergangenheit und Zukunft auseinanderfallen und *als solche* zur Erscheinung kommen. Wodurch dann auch jene „ontologische Schwebe“ selbst zur Erscheinung kommt: als menschliche Freiheit. So tritt an der Grenze der äußern vollendeten Natur und der inneren unvollendeten Natur Potenz und Wirklichkeit in Konfrontation, die beiden entschleiern sich als Reich der Notwendigkeit und Reich der Freiheit, und der Mensch selbst ist es nun, in dem das „stets siegreiche Hervortreten des A über das B“ (vgl. S. 73) sich als siegreiche Überlegenheit über seine eigene und die ihn umgebende Natur konkretisiert.

So durch den Menschen in die Offenheit zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit gebracht, wird das All der Natur, in dem er begriffen war, aufgetan, und das absolute Subjekt-Objekt entsteigt ihm als ein Subjekt, dem ein vollendetes, nicht mehr zu potenzierendes Objekt gegenübersteht und das in seiner Weiterentwicklung nun erst eigentlich nach innen gekehrt ist. „Von diesem Punkte an, wo alles, was an der Natur noch Tätigkeit (nicht Produkt) ist, in das Ich übergegangen ist, dauert und lebt die Natur nun in diesem fort, das Ich ist jetzt Ein und Alles, und in ihm ist alles beschlossen.“⁵⁹⁾ D.h. in ihm ist alle Weiterentwicklung beschlossen, in welcher, durch Umsetzung von Zukunft in Vergangenheit, von Freiheit in Notwendigkeit, in unendlichem Prozeß die im menschlichen Bewußtsein stattfindende Trennung von Idealem und Realem überwunden, und dadurch Geist in Natur übergeführt werden soll; auf daß die von Schelling aufgegriffene Vorstellung Kants ihre

⁵⁸⁾ Inwiefern der moderne Darwinismus eine direkte, aber auch entartete Modifikation dieser Anschauung ist, dürfte aus dem Vorhergehenden einigermaßen ersichtlich sein.

⁵⁹⁾ IV, 91

Erfüllung finde, wonach die für das Reich der Freiheit als Moralegebote auftretenden Gesetze zu Naturgesetzen würden.⁶⁰⁾

Die Zweiteilung des Universums in reale und ideale Welt, auf der — wie früher erwähnt — die ganze Zweiteilung von Schellings Philosophie beruht, ist der Form nach von Kant und Fichte übernommen; das Essentielle hingegen, die Kontinuität, durch welche die eine aus der andern entsteht, hat Schelling aus seinen eigenen Mitteln entwickelt; wesentlich gehört dazu, daß diese Trennung selbst nur ideal, nur für diejenige Betrachtungsweise existent ist, welche sich dem Menschen auf der ersten Stufe des Bewußtseins ergibt, daß hingegen für die höchste Stufe der Vernunftanschauung die Differenz real-ideal wieder aufgehoben und in die Identität zurückgeführt, resp. die Differenz zur bloßen Erscheinung, wird.

„Zur *natura naturata* . . . gehört das, was insgemein Natur genannt wird, nämlich das äußere, reale Universum, nicht mehr, als auch die sogenannte geistige Welt dazu gehört.“⁶¹⁾ Das will heißen, daß sowohl Reales wie Ideales — so wie Vergangenheit und Zukunft nur durch den „Kunstgriff der Reflexion“ auseinander erscheinen können — in ihrer Getrenntheit dem Seinsgrund entfallen, den Modus des „relativen Nichtseins“⁶²⁾ annehmen, wogegen „in der Vernunft aller Gegensatz . . . untergeht; in der Vernunft ist keine reale und ideale Natur, sondern nur die unendliche und ewige Natur.“⁶³⁾ „Reales und Ideales sind nur verschiedene Ansichten derselben Substanz“⁶⁴⁾; sowohl die Substanz als ewig gleichbleibende, als auch das ihr adäquate medium cognoscendi, die Vernunft — nach deren höherem Wahrheitsanspruch gegenüber der analytischen Reflexion die einzelne Potenz der Natur kein Für-sich-Sein haben kann — fallen für die spezielle Konstruktion des realen und idealen Prozesses nur insofern in Betracht, als sie selbst wieder einen Moment dieses Prozesses darstellen, nämlich Anfang und Ende. Gilt doch nicht nur für die einzelne Potenz, sondern auch für den Gesamtprozeß das Prinzip der Triplizität: die *natura naturans* entfaltet sich aus der Indifferenz in ein „reales und ideales All“⁶⁵⁾, läßt drei Potenzen des Realen und des Idealen aus sich heraus, um sich am Ende wieder zurückzunehmen. Zwar wird bei Schelling die universelle Evolution

⁶⁰⁾ Vgl. VI, 565: „Das höhere Ziel des Strebens für den Menschen (als die Sittlichkeit) ist, daß das Rechte sich in ein Gesetz seiner Natur verwandle, und daß er die Pflicht nicht aus bloßer Achtung, sondern aus Liebe und Kraft der innern Notwendigkeit seiner Natur erfülle.“ — K a n t siehe K. d. U. § 76 (Bd. V, 403 f.).

⁶¹⁾ VI, 203

⁶²⁾ VI, 180

⁶³⁾ VI, 494

⁶⁴⁾ VI, 501

⁶⁵⁾ *Natura naturans realis und idealis* VI, 203 f.

nicht explizite so dargestellt, daß die unerschaffene Natur als A oder Thesis sich über die Antithesis von realer Natur und idealer Welt der Freiheit (B-A) zur Synthesis als Identität von Notwendigkeit und Freiheit (A²) erhebe; in der Anlage des Systems zeichnet sich jedoch diese Form deutlich genug ab.⁶⁶⁾ Nach dem Satz „das Dritte ist das Erste“ wäre demnach die Vollendung der Welt, als Telos des Prozesses, auch im Anfang, und der Kreis damit geschlossen; als Ganzes kann es jedoch aus dem Grunde nicht mehr mit dem „Mechanismus der Potenzen“ begriffen werden, weil ein solches Begreifen selbst, als immanent zum Prozeß gehörig, nicht den geschlossenen, sondern den gerade in ihm und durch es geöffneten, aufgebrochenen Kreis voraussetzt. Daher nennt Schelling das, was am Anfang, und das, was am Ende aller Potenzierung steht, das „absolut Potenzlose“⁶⁷⁾. So wie die Welt „immer, also zu jeder Zeit anfänglich ist“⁶⁸⁾, so ist nun auch „der Anfang in dem All mit dem Ende zugleich, d. h. es ist überhaupt weder Anfang noch Ende.“⁶⁹⁾ Derart wird das System der Potenzen, als Form und Methode des Wissens, auf dem Punkte der Vernunftanschauung gleichsam wieder ausgelöscht: die Potenzen erscheinen auf diesem Punkte wieder als das „Nichtseiende“: wo alle Differenz aufgehoben ist, da ist auch die Differenz von Realem und Idealem, von endlicher Wahrnehmung und unendlichem Denken, aufgehoben: „die Drei-Einigkeit des Endlichen, Unendlichen und Ewigen ist wie im Anschauen dem Endlichen, so im Denken dem Unendlichen, in der Vernunft aber dem Ewigen untergeordnet.“⁷⁰⁾

Die Potenzen als solche betrachten, heißt aber, sowohl das Endliche wie das Ewige unter das Unendliche (den Begriff) bringen, oder: die Betrachtung einer Potenz setzt die Abstraktion vom Ganzen, der Begriff der Potenz die Abstraktion von der Idee der Kontinuität voraus. Das relative Sein der Potenz, im Gegensatz zum absoluten Sein der Kontinuität, kommt nur im Reflexionswissen vor, wogegen für die unreflektierte Betrachtungsweise, sei es unmittelbare Sinneswahrnehmung oder die intellektuelle Wahrnehmung der Vernunft, der Satz zur Anwendung kommt: „Alle Potenzen sind sich gleich in Ansehung des Absoluten.“⁷¹⁾ Umgekehrt kann die absolute Identität nur „unter der Form der Poten-

⁶⁶⁾ Es ließe sich auch eine Beziehung zu den 3 Kritiken Kants, insbesondere zw. d. K. d. U. und Sch.'s Begriff der Identität als Synthesis, ohne weiteres herstellen, wobei die Korrelation entstünde: K. d. r. V. — Natur; K. d. pr. V. — Freiheit; K. d. U. — Identität (von Natur und Freiheit).

⁶⁷⁾ VI, 212

⁶⁸⁾ X, 345

⁶⁹⁾ VII, 170

⁷⁰⁾ IV, 293

⁷¹⁾ VI, 212

zen“ betrachtet werden⁷²⁾, und zwar als „absolut gleichzeitige“⁷³⁾; es müßte sich also ergeben, auf die ideale Reihe angewandt, daß auch die Potenz der Reflexion und die der Vernunft, daß mithin auch die ganze Reihe der Potenzen resp. ihr Sein für die Reflexion, wie ihr Nichtsein für die Vernunft, absolut „gleichzeitig“, gleich ewig sind. So kann Schelling sagen: „Ewig gleich in der Idee des All ist das Sein und das Nichtsein der Dinge, das Sein der Dinge als Ideen, das Nichtsein der besonderen Dinge.“⁷⁴⁾

In der Potenzenlehre vereinigt sich so am offensichtlichsten das, was Schelling sonst getrennt darzustellen bemüht ist: Reflexions- und Vernunftphilosophie. Die Reflexion weist durch die allein in ihr mögliche Differenzierung des Entwicklungsprozesses sich selbst und der Vernunft ihre Stelle an; die Vernunft ihrerseits erklärt das Wesen der Reflexion, als ihrer eigenen Vorstufe, und weist sie in die ewige Kontinuität des Ich; so ergibt sich das, was später als „hermeneutischer Zirkel der Selbstausslegung“ bezeichnet wurde. Er ist aber nur insofern ein Zirkel, als er auf die ideale Seite fällt und hier für sich betrachtet wird; im Gesamtsystem ist seine Öffnung dort, wo er entsteht: beim Übergang von der dritten Potenz des Realen zur ersten Potenz des Idealen — welcher Punkt, als Übergang des Bewußtlosen zum Bewußtsein, gerade auch deswegen der ausgezeichnete Punkt in Schellings Philosophie ist.

Bevor wir (folg. Kap.) an diesem Punkt einsetzen, bleibt uns noch eine knappe Darstellung der Potenzenreihe in den einzelnen Formen übrig. Obgleich sich Schelling in der Systematik der Naturphilosophie in eine abstruse Begriffsverschachtelung verliert, die sich durch Vergleich der verschiedenen Darstellungen nur noch verschlimmert, verzichten wir auf die *t r a n s z e n d e n t a l e* Deduktion der naturphilosophischen Potenzen⁷⁵⁾, verweisen diesbezüglich auf unsere Darstellung der metaphysischen Prinzipien und geben im folgenden eine vereinfachte Wiedergabe der einzelnen Stufen, indem wir gleichzeitig die Dialektik des Idealen unmittelbar daran anschließen (vgl. Schema S. 88).

Als erste Potenz der realen Natur hat die in Kap. III a beschriebene Entstehung der Materie zu gelten (vgl. S. 73 f), in welcher das reine Subjekt-Objekt nach der ersten Duplikation (Attraktion — Repulsion)

⁷²⁾ IV, 135

⁷³⁾ IV, 135

⁷⁴⁾ VI, 188 — vgl. auch VI, 534: „In Ansehung des Absoluten ist kein Unterschied des Seins und Nichtseins, dieser wird vielmehr bloß im abstrakten Erkennen gemacht. Auch das was ist, ist im Absoluten auf keine andere Weise enthalten, als das, was für die abstrakte Erkenntnis nicht ist, was war, oder was erst sein wird.“

⁷⁵⁾ (Durch seine transzendente Deduktion aus Gegebenheiten des reinen Selbstbewußtsein entgeht Sch. dem ihm gemachten Vorwurf des bloß empirischen Verfahrens bei Aufstellung der Kategorien der Physik.)

sein erstes labiles Gleichgewicht erreicht (Schwerkraft). Vermöge des „konstanten Übergewichtes des A über das B“⁷⁶⁾ erhebt sich das in der Schwerkraft (als dem synthetischen Prinzip der ersten Potenz) objektivierte absolute Ich in die Subjektivität der nächsthöheren Potenz. M.a.W. das Thetische in dem Synthetischen der Schwerkraft macht sich frei, um sich selbst die Schwerkraft nunmehr als Antithesis, als Objekt entgegenzusetzen. Dieses Thetische ist das Licht und verhält sich zur Schwerkraft wie das Subjekt zum Objekt, wie das Seiende zu seinem Sein. „In der Schwerkraft mußten wir zwar dem Wesen nach die absolute Identität erkennen, aber nicht als seiend, da sie in jener vielmehr Grund ihres Seins ist . . . Im Licht geht die absolute Identität selbst und in der Wirklichkeit auf, die Schwerkraft flüchtet sich in die ewige Nacht, und die absolute Identität selbst löst das Siegel nicht völlig, unter dem sie beschlossen liegt.“⁷⁷⁾ D. h. auch das Licht muß sich auf höherer Stufe als Objektives zeigen, demgegenüber die Identität wiederum subjektiv geworden sein wird.

Sofern nun Licht und Schwerkraft als solche existieren, wird ihre Entgegensetzung erst im Organismus aufgehoben; Schelling stellt die Trias des dynamischen Prozesses, der die Basis aller weiteren Prozesse ist, als Trias von Schwerkraft (Materie), Licht (Bewegung) und Organismus dar.⁷⁸⁾ In dieser Hinsicht, wo der dynamische Prozeß direkt ohne Zwischenglied auf den Organismus bezogen ist, erscheint die anorganische Natur auch direkt als vom synthetischen Prinzip, vom Organismus aus, bewirkt, und so kommt Schelling zu dem Satz: „Die die anorganische Natur auch direkt als vom synthetischen Prinzip, vom nische Natur ist wirklich organisiert“⁷⁹⁾, und erklärt die Beziehung weiter: „Die jetzt vor uns liegende unorganisch scheinende Materie ist freilich nicht die, woraus Tiere und Pflanzen geworden sind, denn sie ist vielmehr dasjenige von der Erde, was nicht Tier oder Pflanze werden oder sich bis zu dem Punkte verwandeln konnte, wo es organisch wurde, also das Residuum der organischen Metamorphose.“⁸⁰⁾

Das Licht als Thesis der zweiten Potenz nun fällt gleichsam von neuem in den Sündenfall und manifestiert sich als Elektrizität, zu welcher der Magnetismus als Gegenpol (zugleich Entsprechung der Schwerkraft) entsteht. Die Synthesis der 2. Potenz ist der Chemismus, für welchen als das Spezielle (oder Objektive) auf nächsthöherer Stufe

⁷⁶⁾ IV, 150: „Die relative Identität kann auch in dieser (ersten) Potenz nicht als bestehend gedacht werden.“

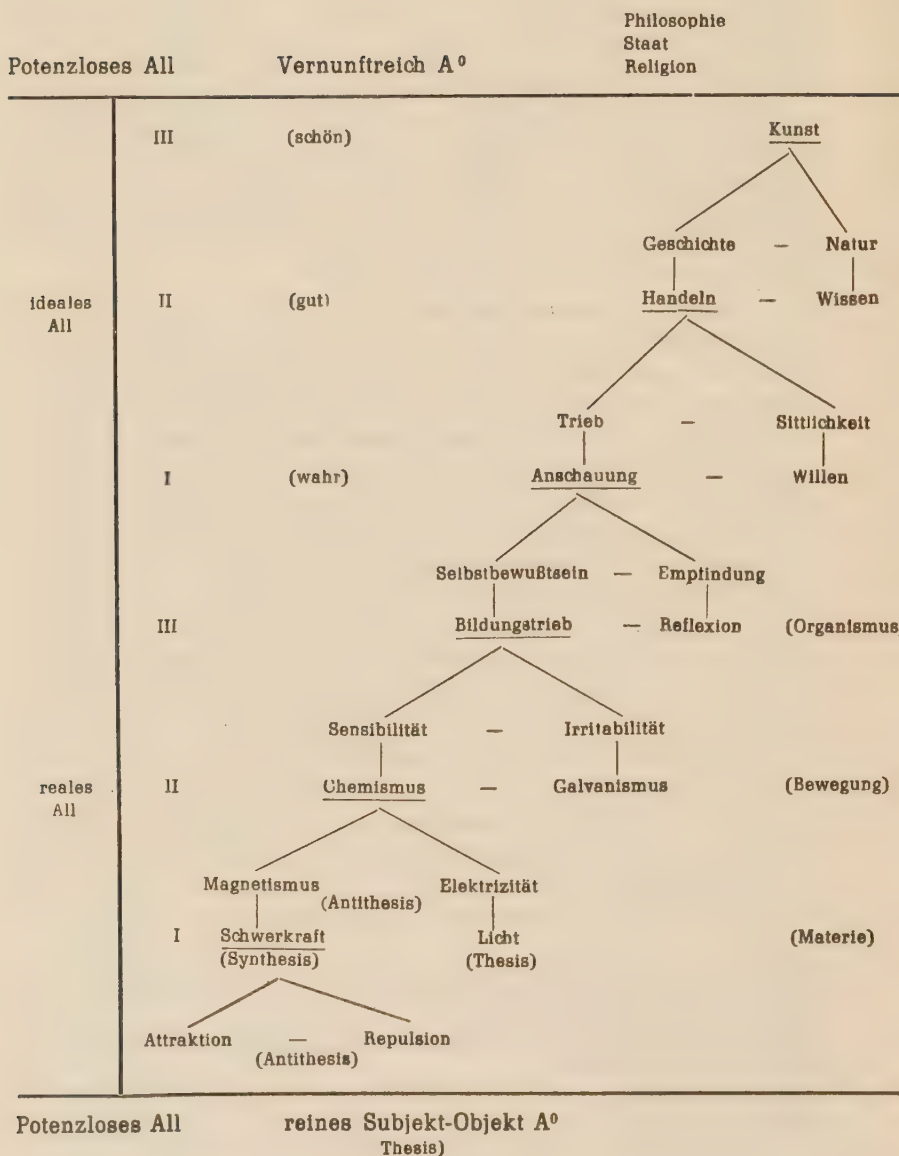
⁷⁷⁾ IV, 163 — vgl. auch IV, 174: „Das Licht an sich (abstrahiert von der Potenz) ist die absolute Identität.“

⁷⁸⁾ Vgl. X, 105 ff.

⁷⁹⁾ IV, 206

⁸⁰⁾ IV, 208

Schema der Potenzen



wiederum als Allgemeines (oder Subjektives) der Galvanismus bezeichnet wird.⁸¹⁾

Auf die gleiche Weise entsteht für die 3. Potenz die Dialektik von Irritabilität, Sensibilität und Bildungstrieb, in welcher letzterem, als Funktion des Organismus, die höchste Potenz der Natur erreicht ist.

„Es ist das Subjekt oder der Geist der organischen Natur, der Geist des Lebens, welcher nun mit jenen Potenzen als den seinigen wirkt. Dabei kommt also die Materie nicht mehr als Substanz in Betracht; in der Tat ist der Organismus nicht durch die materielle Substanz, die beständig wechselt, sondern nur durch die Art oder Form seines materiellen Seins — ist er Organismus. Das Leben hängt an der Form der Substanz, oder für das Leben ist die Form das Wesentliche geworden. Die Tätigkeit des Organismus hat daher auch nicht unmittelbar die Erhaltung seiner Substanz zum Zweck, sondern die Erhaltung der Substanz in dieser Form, in welcher sie eben Form der Existenz einer höhern Potenz (A³) ist.“

Der Organismus hat eben davon seinen Namen, daß, was zuvor nur um seiner selbst willen zu sein schien, in ihm nur noch *W e r k z e u g*, als Organ eines Höheren, ist. In dem früheren Moment — noch im dynamischen Prozeß — behauptet die Materie ihr Selbstsein, und nimmt jene Tätigkeitsformen, die wir als Magnetismus, Elektrizität und Chemismus bezeichnet haben, nur als Accidenzien in sich auf. Ein unorganischer Körper kann in elektrischem Zustand sein oder nicht sein ohne Nachteil für ihn selbst, dagegen sind die Tätigkeitsformen der organischen Materie *ihr wesentlich*; ein Muskel z. B. ohne Kontraktions- und Expansionsvermögen oder ohne Irritabilität gedacht, wäre eigentlich auch kein Muskel mehr.“⁸²⁾

In der Stufenfolge der Natur sind nun aber die Formen der höheren Potenzen nicht bloß Ausgestaltungen und Träger der Gesetze dieser ihnen wesenseigenen Potenz, sondern sie sind *S u m m e* ihrer vorausgegangenen Entwicklung, sodaß also auch Chemismus und Organismus getragen werden von den Produkten der ersten Potenz, mithin aus Materie bestehen und der Schwerkraft unterworfen sind. Ebenso sind die Produkte des Chemismus Träger der organischen Welt, wobei sich innerhalb des Organischen wiederum Differenzierungen hinsichtlich der Art und Weise dieses Verhältnisses ergeben; so ist „das Knochen-system der höheren Tiere eben dieses nach innen zurückgedrängte und in den inneren Lebensprozeß aufgenommene Unorganische, das bei den Tieren niederer Ordnung (den Mollusken) noch äußerlich ist und als Schale und Gehäuse erscheint.“⁸³⁾

⁸¹⁾ III, 449

⁸²⁾ X, 110

⁸³⁾ X, 111

„Hat nun der (organische) Prozeß sein Ziel erreicht, so tritt auch jenes bisher Subjektive“, das organische Prinzip des Lebens, „selbst wieder zum Objekt hinzu, sein Reich, seine Herrschaft endet, um wieder einer höheren Potenz Platz zu machen.“⁸⁴⁾ An diesem Punkt ist „der Naturprozeß als solcher beendet“, und wo der Organismus, „jenes bis jetzt Höchste, das A³, nun selbst auch ganz objektiv wird, also sich einem noch höheren Subjekt unterordnet, ist — die Geburt des Menschen, mit welchem die N a t u r als solche vollendet ist und eine neue Welt, eine völlig neue Folge von Entwicklungen beginnt.“⁸⁵⁾ Daß notwendig im menschlichen Organismus die Natur als solche beendet ist, dies demonstriert Schelling an der spekulativen Entsprechung zwischen dem Weltkörper als dem Objektiven der absoluten (potenzlosen) Vernunft in der Totalität einerseits und dem menschlichen Organismus als derselben Objektivation in der Besonderheit anderseits, woraus sich dann gegenüber dem Organismus überh a u p t, als dem Produkt der 3. Potenz, der m e n s c h l i c h e Organismus als mikro- und das Planetensystem als mikrokosmische Ausprägung der „absoluten, potenzlosen Identität“ ergibt.⁸⁶⁾ So führt die dritte Potenz des Reellen unmittelbar zum Potenzlosen, welches damit am Anfang und Ende des Naturprozesses b e w u ß t l o s so steht, wie es am Ende der idealen Evolution mit Bewußtsein steht.

„Der Mensch ist also das Vorbild alles Lebendigen, ihm ist die Harmonie und der Einklang des Universums eingeboren, er ist potenzloses Bild der potenzlosen Identität, er ist nicht nur im Zentrum, sondern er ist zugleich das Zentrum selbst, und dadurch in der unmittelbaren inneren Gemeinschaft und Identität mit allen Dingen, welche ihm zum Wissen wird; alle Bewegungen der großen und der kleinen Natur sind in ihm konzentriert, alle Formen der Wirklichkeit, alle Qualitäten der Erde und des Himmels. Er ist mit einem Wort das Weltsystem, die Fülle der unendlichen Substanz im kleinen = der zusammengezo gene, der Mensch gewordene Gott.“⁸⁷⁾ Im Menschen ist also die Natur am Höchsten entfaltet⁸⁸⁾, ihr absolutes Subjekt aber, ewig dynamisch, entzweit sich wiederum, das A setzt sich als A⁴ vom Organismus ab, setzt sich aber nunmehr, weil eine vollendete, auch die g e s a m t e Natur als B entgegen, d. h. als das Seiende d i e s e s

⁸⁴⁾ X, 112

⁸⁵⁾ X, 112

⁸⁶⁾ Vgl. VI, 484 ff.

⁸⁷⁾ VI, 491

⁸⁸⁾ Eine systematische, naturphilosophischen Prinzipien folgende Darstellung des Mikrokosmos gibt allerdings Sch. nicht, denn „dies, so wie überhaupt die ganze Konstruktion des Menschenorganismus (nicht als O r g a n i s m u s überhaupt wie es in der Physiologie geschieht, sondern als M e n s c h e n o r g a n i s m u s, als potenzloses Bild der potenzlosen Identität) wäre die Sache einer

Seins „hat es zum Sein nur noch einen idealen Bezug, oder es kann nur noch Wissen sein. Denn was sich gegen das gesamte Sein wieder als Höheres, es Begreifendes verhält, kann nur Wissen sein.“⁸⁹⁾

Sofern nun das „Prinzip des menschlichen Wissens“, das absolute („idealreale“) Ich der Transzendentalphilosophie dieses Subjekt ist, so kann der hier erreichte Übergang als *spekulativer Übergang*, im Gegensatz zu dem in Kap. Ic (S. 34 f) erarbeiteten „transzendentalen“, bezeichnet werden, d. h. die Identität von Sein und Bewußtsein wird hier vom Naturprozeß aus als Kontinuität dargestellt. Vom ideal gewordenen A¹ aus zeigt sich diese Kontinuität darin, daß es wohl von der Natur abgetrennt, dennoch aber „in notwendiger Beziehung ist auf das, was es nun vor sich hat; denn es ist reines Wissen eben nur, weil es das gesamte Sein schon außer sich hat, und an sich ist es nicht ein anderes, sondern dasselbe Subjekt, das in seinem ersten unmittelbaren Tun Materie geworden, in einer höheren Potenz als Licht, in einer noch höheren als Lebensprinzip erschien . . . Es ist als reines Wissen gesetzt nicht an sich, sondern nur vermöge dieser Stufe . . . als A⁴, als welches es aber sich selbst in den früheren Potenzen voraussetzt.“⁹⁰⁾ Dadurch, daß mit dem Wissen „eine völlig neue Folge von Momenten“ entsteht (vgl. Schema), „welche nicht umhin kann, der Folge von Momenten, die wir bereits in der Natur erkannt haben, parallel zu sein — mit dem Unterschied, daß hier alles nur im Idealen vorgeht, was dort im Realen ist“⁹¹⁾ — dadurch wird Schellings Begriff der Natur zu dem einer geistigen Welt in eine solche Beziehung gebracht, daß die letztere für die Vernunftsbetrachtung nichts weiter ist als eine *Metamorphose* der ersteren, die eigene Welt des Menschen also wirklich vergleichbar ist dem aus dem Schlaf der Puppe entschlüpften, frei gewordenen Schmetterling.

Die bedeutsame Tatsache ist nun aber festzuhalten, daß, so wie nur die Vernunft den Schmetterling in der Puppe sehen kann, so auch nur die Vernunft das menschliche Ich in der Natur wirksam sieht; die Sinneswahrnehmung dagegen erblickt in der Natur nur das Fixierte, von ihr selbst gerade durch die Sinneswahrnehmung von ihr Abfallende, gleichsam die zurückgelassene Hülle des Schmetterlings. Wohl ist der menschliche Organismus das vollendete Abbild der „potenzlosen Identität“, aber er ist es nur in der Vernunftanschauung; was von ihm real für die Sinneswahrnehmung existiert, ist die Vielzahl der sich ent-

eigenen Wissenschaft, die noch gar nicht existiert, und die eigentlich *Anthroposophie* heißen sollte, etwas ganz anderes als was man bisher *Anthropologie* genant hat.“ VI, 488.

⁸⁹⁾ X, 112

⁹⁰⁾ X, 113

⁹¹⁾ X, 114

wickelnden, in der Metamorphose begriffenen Menschenorganismen. So wie der Schmetterling in ewigem Kreislauf immer wieder in die Puppe zurückkehrt, so muß auch das, was man den Vernunfts-Organismus des Menschen nennen könnte, ewig wieder in die realen Organismen zurückkehren, solange vielleicht, als Ideales und Reales, die Potenzen der Zukunft und der Vergangenheit des Ich, getrennt betrachtet werden können.

Solange sich aber die Trennung von Innen und Außen als Trennung von Sein und Bewußtsein im Menschen zeitigt, so lange wird auch des Menschen Bemühung dauern, beide zu vereinigen: das Äußere in das Innere und das Innere in das Äußere einzubilden. Für diesen Prozeß, als Erkenntnisprozeß betrachtet, wenden wir uns damit wieder der Transzendentalphilosophie zu.

Es sei uns gestattet, zum Abschluß des Obigen noch folgende Worte aus Schellings Nachlaß (Entwurf zu einer Fortsetzung des Gesprächs „Clara“) anzuführen: „Es ist mir wieder recht innig klar geworden und ans Herz gedrungen, daß wir Kinder der Natur sind; daß wir unserer ersten Geburt nach zu ihr gehören, uns nie ganz von ihr los-sagen können; daß wenn sie nicht zu Gott gehört, auch wir nicht zu ihm gehören können, und wenn sie nicht eins werden kann mit Gott, auch unsere Vereinigung mit ihm entweder unvollkommen oder gar unmöglich sein muß. Ja, nicht wir allein, die ganze Natur sehnt sich in Gott, von dem sie anfänglich genommen ist.

Zwar ist sie jetzt dem Gesetz der Äußerlichkeit untertan, und auch sie, wie alles was in ihr lebt, muß die beiden Lebensformen durchlaufen. die sie, ihrem Schicksal gemäß, nicht gleich vereinigen konnte. Auch dieser feste Bau der Welt wird sich einst auflösen ins Geistige; aber nur diese äußere Form zerfällt, die innere Kraft und Wesenheit besteht, um in neuer Verklärung offenbar zu werden. Das göttliche Feuer, das jetzt in ihr verschlossen ruht, wird einst die Oberhand gewinnen und dann alles, was in sie bloß durch die Gewalt der äußerlichen Zurückdrängung des wahren Innerlichen eingeführt worden, verzehren; dann wird sie in ihren anfänglichen Zustand wiederkehrend nicht mehr das eigenmächtige Werk sein, das die göttlichen Kräfte in sich gleichsam als Gefangene zurückhält, und freiwillig wird das Geistige und Göttliche in dem geläuterten Wesen sich wieder vereinigen.“⁹²⁾

⁹²⁾ N 274 f.

IV. Der Erkenntnisprozeß

a) Die Wahrnehmung überhaupt: die Empfindung

Eine Theorie der menschlichen Erkenntnis ist in Schellings Philosophie wohl enthalten, aber nicht als solche ausgebildet. Enthalten ist sie im „System des transzendentalen Idealismus“ als Darstellung der „dritten Epoche“, in welcher der Übergang von der unbewußten Entwicklung des Ich zum Bewußtsein, zur Freiheit und zum Handeln, mit- hin auch der Übergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie stattfindet.

Der Unterschied zwischen dem spekulativen (oder naturphilosophischen) und der transzendentalen Methode besteht nun grundsätzlich darin, daß dort jede einzelne Entwicklungsstufe von einem und demselben Standpunkt aus, nämlich vom Standpunkt der spekulativen Vernunft, betrachtet wird — wodurch ein geschlossenes Bild des ganzen dialektischen Ganges entsteht — während hier von Stufe zu Stufe diejenige Anschauung maßgebend ist, die sich am Schluß der betreffenden Epoche für das Subjekt der Entwicklung, für das Ich, ergibt, während der Philosoph selber von seiner eigenen Stufe (derjenigen der Vernunft) solange absieht, bis die Entwicklung des Ich bei ihm angelangt ist.

Wenn man von diesem Unterschied der Methode und fernerhin von der formalen Verschiedenheit von transzendentelem Ich und naturphilosophischem Subjekt-Objekt abstrahiert — oder: in Ansehung von deren Identität, ist der Gegenstand der Natur- und der Transzendentalphilosophie derselbe. Die letztere hat nun aber kraft ihrer Methode die besondere Eigenschaft, daß sie sich nicht begnügt, den Prozeß der Bewußtwerdung als Potenz unter andern Potenzen nach Maßgabe der durchgängig gültigen metaphysischen Prinzipien, gleichsam als Naturvorgang zu konstruieren; vielmehr entäußert sich der Philosoph hier aller Vernunftsprinzipien, um sich selbst rückwärts in seine Entwicklung zu versetzen, bis ihm sozusagen zuerst die Vernunft, dann die Reflexion, endlich das Bewußtsein überhaupt ausgeht und er in der Natur untertaucht. Wenn er nun auch die Naturentwicklung noch mit dieser Methode beschreibt, so ist dies eigentlich wiederum Spekulation, doch wäre diese Art, im Gegensatz zur konstruktiven Spekulation der Naturphilosophie, als *re d u k t i v e* Spekulation zu bezeichnen.

Nun interessiert uns aber nicht mehr die Spekulation, sondern jener Übergang von der 3. realen Potenz zur 1. Potenz des Idealen; oder

umgekehrt: der Übergang vom Wissen zum Sein an deren unmittelbarer Grenze. Dieser Übergang von der Natur aus dargestellt, wäre Sache jener „Wissenschaft, die gar noch nicht existiert“, die diesen Übergang, oder die eine Erkenntnistheorie anhand des menschlichen Vernunft-Organismus, anhand des Potenzlosen im Realen zu entwickeln hätte. Schelling besitzt indessen nur rudimentäre Ansätze zu einer solchen spekulativen Physiologie des Menschen, als in welcher allein Transzendental- und Naturphilosophie sich völlig ineinander auflösen könnten. So aber haben wir für das Problem des Bewußtseins seiner transzendentalen Methode zu folgen und uns an den Punkt zu versetzen, wo Schelling versucht, rein-empirisch die Bedingungen des philosophischen Bewußtseins stufenweise aufzuheben, um zu ihrem Entstehungsmomente vorzudringen.

So kommen wir naturgemäß, wenn wir uns der Vernunft und aller höheren Funktionen des Bewußtseins entledigen, auf das Letzte des Bewußtseins — auf dem Rückweg ist es das Erste: die Wahrnehmung überhaupt. Und damit ist auch die philosophische Kontinuität mit Kant wieder offensichtlich.

„Alle Anschauung ist ursprünglich eine bloß innere.“¹⁾ Dieser Fundamentalsatz für Schellings Erkenntnislehre hat seinen Ursprung in der Erklärung, die Kant in der K.d.r.V. gibt: „Wir können mit Recht behaupten, daß nur dasjenige, was in uns selbst ist, unmittelbar wahrgenommen werden kann.“²⁾ Allerdings fährt Kant unmittelbar darauf fort: „Ich kann also äußere Dinge eigentlich nicht wahrnehmen, sondern nur aus meinen innern Wahrnehmungen auf ihr Dasein schließen, indem ich diese als die Wirkung ansehe, wozu etwas Äußeres die nächste Ursache ist.“³⁾ Dieser Schluß auf die äußere Ursache wird von Schelling nicht akzeptiert, da nach seiner Auffassung gar keine Veranlassung besteht, für eine unmittelbare Wahrnehmung eine Ursache außerhalb ihrer selbst aufzusuchen. Daß die unmittelbare Wahrnehmung eine innere ist, heißt für ihn lediglich, daß die äußere Wahrnehmung keine unmittelbare, keine ursprüngliche, sondern erst durch Hinzutritt eines besonderen Vermögens der Seele vermittelte ist.

Äußere Gegenstände, die nicht wahrgenommen, sondern auf die bloß geschlossen werden kann, sind dem Begriff nach keine Gegenstände, sondern logische Konstruktionen, durch welche zudem nach Schellings Meinung das Problem der menschlichen Erkenntnis nicht gelöst, sondern im Gegenteil erst recht zu einem Rätsel gemacht wird.⁴⁾

¹⁾ I 380

²⁾ A 367

³⁾ A 368

⁴⁾ Vgl. Sch.s Auseinandersetzung mit Kants Theorie der Anschauung und der Dinge an sich, X, 79 ff.

Der obige Satz bedeutet also nur, daß es ursprünglich keine äußere Anschauung gibt, da ja die Wahrnehmung für sich, ohne Reflexion, betrachtet werden soll, da mithin auch das „eine Grundvorurteil des gemeinen Verstandes“ suspendiert wird, „welches darin besteht, daß es Dinge außer uns gebe.“⁵⁾ Was nicht suspendiert werden kann noch soll, ist dagegen der oberste Grundsatz der Transzendentalphilosophie, nach welchem es „ein und dasselbe ist, das da weiß, und das da gewußt wird.“⁶⁾ Dieser Satz als methodologische Maxime genommen, ergibt gerade die sukzessive Ausschaltung alles dessen, was überhaupt vom Ich ablösbar ist; und so wird in der „ursprünglichen Wahrnehmung“ die Bedeutung des „ursprünglich“ kongruent mit der von „identisch“, d. h. mit andern Worten, Wahrnehmung ist dann ursprünglich, wenn Wahrgenommenes und Wahrnehmendes identisch sind, wenn das Ich nichts anderes als überall sich selbst wahrnimmt.

Je nach Zustand des wahrnehmenden Ich ist nun aber auch evidentenmaßen das Wahrgenommene ein Verschiedenes: dem Ich der Vernunft und der intellektuellen Anschauung, das sich als identisch mit dem kosmogonischen Prinzip anschaut — hier hieße „ursprüngliche Anschauung“ Anschauung des Weltanfangs — geht das Ich der Reflexion voraus, welches sich selbst als Reflektiertes, als Außenwelt, anschaut, und diesem geht nun wiederum das unreflektierte Ich der reinen Anschauung voraus.⁷⁾

Das Wesentliche von Schellings methodischem Ausgangspunkt scheint uns darin zu liegen: daß er für die Erkenntnis keinerlei „Erkenntnisvermögen“ voraussetzt, wie es Kant getan hatte⁸⁾ und deshalb auch nicht, um dieses Vermögen zu untersuchen, von den Gegenständen dieses Vermögens, nämlich von der Erfahrung, abstrahieren muß, sondern unmittelbar mit der Erfahrung und den in ihr gegebenen Inhalten anfängt: mit der konkreten Wahrnehmung. Ob nun das

⁵⁾ III, 343

⁶⁾ VI, 137

⁷⁾ Der Form nach kann allerdings Schelling im Laufe der Darstellung in Ermangelung von Begriffen keine genaue Grenzlinie ziehen, sehr zum Nachteil des Verständnisses: z. B. spricht er im „S. d. tr. Idealismus“ von „Vorstellungen“ (III, 481, 497), von „Selbstbewußtsein“ (III, 398 u. a.), ja von „Bewußtsein“ (III, 462, 465) und von „Reflexion“ (VI, 500), wo überhaupt noch kein Bewußtsein existiert; der ganze theoretische Teil des „Systems“ betrachtet ja das Ich, nach Schellings eigenen Worten, „als Bewußtloses“ (IV, 88) — allerdings ist es auch gar nicht möglich, einen bewußtlosen Prozeß begrifflich darzustellen, ohne die Analogie des Bewußtseins, also auch dessen Begriffe, zu Hilfe zu ziehen. Hier liegt ganz allgemein die ewige Unzulänglichkeit auch des Naturphilosophen, der dort, wo unmittelbar bildende Kräfte am Werk sind, fade Begriffe — Anziehung, Abstoßung, Schwerkraft, Magnetismus u. dgl. — substituieren muß.

⁸⁾ Vgl. oben S. 10.

Wahrgenommene ein sinnlicher Gegenstand oder ein Traumgebilde, Wirklichkeit oder bloße Vorstellung sei, welcher „kein Gegenstand korrespondiert“, hat keine Bedeutung, solange der Satz gilt: „Alle Anschauung ist ursprünglich eine bloß innere“. Solange bloß angeschaut wird, kann über die Art und Weise des Seins des Angeschauten nichts ausgemacht werden, das Angeschaute ist schlechthin das Seiende, oder „angeschaut werden und Sein ist ein und dasselbe.“⁹⁾

Soll indes diese Tatsache als „Tatsache des Bewußtseins“ aufgefaßt werden, so steht dem gegenüber der andere Satz: „Die Bedingung alles Bewußtseins . . . ist Duplizität.“¹⁰⁾ Duplizität heißt nun aber nichts anderes, als daß uns „auf dem Standpunkte des Bewußtseins . . . die Natur als das Objektive, das Ich dagegen als das Subjektive erscheint.“¹¹⁾ Daß uns die Natur als sinnliches Objekt für die ä u ß e r e Anschauung erscheint, ist eine ebensolche Tatsache des Bewußtseins, wie daß es überhaupt außerdem noch eine i n n e r e Anschauung gibt.

Hier taucht also wieder dieselbe Schwierigkeit auf, die uns schon am Anfang¹²⁾ begegnet ist: Schelling versucht, mit dem Bewußtsein, als welches im strengen Sinne stets schon Differenz voraussetzt, h i n t e r das Bewußtsein zu kommen. Diese Bemühung ist indessen, weil eine Bewußtmachung, gleichbedeutend mit einer Veränderung, einer Verschiebung des Begriffsinhaltes von Bewußtem und Unbewußtem. Die transzendente Methode impliziert also hier wiederum, weil ein Regredieren über die Reflexion hinaus, auch eine Suspension der bloß für die Reflexion fest erscheinenden Grenze von Bewußtsein und Bewußtlosem. Es zeigt sich hier, wie bei allen Grenzübergängen, jene Sphäre des Unbestimmten, jene Öffnung zwischen Statik und Dynamik des Bewußtseins, die sich überall dort auftut, wo ein Entstehen ins Auge gefaßt wird.

Daß bei Schelling Identität und Duplizität im Absoluten zwei sich bedingende und enthaltende Prinzipien sind, wurde oben¹³⁾ dargestellt. Dieses Übereinander oder Ineinander, ihre Spannung und alternierende Wirksamkeit kommt nun aber nicht bloß im Naturprozeß, sondern, da ja „die Formen des Realen unmittelbar auch Formen des Idealen“ sind¹⁴⁾, auch im Bewußtsein zur Erscheinung, d. h. das Bewußtsein ist gerade dadurch ein der Natur analoger und sie fortsetzender Lebensprozeß — und nicht leblose Rezeptivität nach Art des Wachsabdruckes — daß auch im Bewußtsein eine alternierende Bewegung stattfindet,

⁹⁾ III, 390

¹⁰⁾ III, 600

¹¹⁾ IV, 86

¹²⁾ Vgl. oben S. 30 f.

¹³⁾ Kap. II c

¹⁴⁾ VI, 499

die zwischen Identität (in der unmittelbaren Wahrnehmung) und Duplizität (durch Reflexion) hin und her schwingt. Dadurch wird die Konzeption von „Erkenntnis“ überhaupt zur Konzeption eines Prozesses, d. h. von einer bloßen Kenntnis von Gegenständen (Wissen als Ansammlung) zu einer Wissenschaft als fortschreitender Bewegung des Geistes.

Diese Tatsache, daß nämlich in bereits entstandenen menschlichen Bewußtsein niemals Identität oder Duplizität für sich als dauernde Zustände vorkommen, und daß die Identität des Anschauenden und des Angeschauten stets nur ein momentaner Zustand ist, der sowohl alsbald behufs Reflexion wieder aufgehoben wird, als auch a priori bereits aufgehoben war, macht Schellings scheinbar widersprechende Behauptung erklärlich, wonach äußere Gegenstände als innere angeschaut werden, für den „Standpunkt des Bewußtseins“ aber die Welt als Außenwelt erscheint; anderseits wird gerade deutlich, weshalb er das Bewußtsein überhaupt als Duplizität voraussetzend, ja weshalb er es gerade als dasjenige charakterisieren kann, in welchem die ursprüngliche Anschauung je zu einer äußeren geworden ist. Durch die Bestimmung des Begriffs „Bewußtsein“ macht er ja den Vorgang der „ursprünglichen Wahrnehmung“, als in welcher Identität stattfindet, zu einem „unbewußten“. Das heißt aber, daß das Ich im Prozeß der Erkenntnis zwischen den Zuständen „unbewußter“ Wahrnehmung und „bewußter“ Veräußerlichung derselben, zwischen dem innern und dem äußern Sinn — konkret gesprochen: zwischen unmittelbarer Gegenwart der Gegenstände und Ablösung von denselben alterniert, wobei das letztere gleichbedeutend ist mit der Trennung von Gegenstand und Begriff dieses Gegenstandes.

Der Satz von Kant, wonach alle unsere Erkenntnis „bei den Sinnen anfängt . . . etc“ erhält hier die Bedeutung, daß die unmittelbare Wahrnehmung selbst bereits eine Art und Weise von Erkenntnis darstellt, nämlich den unbewußten Pol derselben, welche im gleichen Augenblick, durch Hinzutreten der Vernunft, die höchste Stufe der Erkenntnis werden kann: „Kant ging davon aus, das E r s t e in unserer Erkenntnis sei die Anschauung. Daraus entstand gar bald der Satz: Anschauung sei die n i e d r i g s t e Stufe der Erkenntnis. Aber sie ist das Höchste im menschlichen Geiste, dasjenige, wovon alle unsere übrigen Erkenntnisse erst ihren Wert und ihre Realität borgen.“¹⁵⁾ Sie ist insofern das Höchste, als alle Erkenntnis von D a s e i n auf ihr beruht: daß überhaupt Etwas, und daß insbesondere etwas Bestimmtes existiert, kann nur durch Anschauung erkannt werden, und sofern Schellings Absicht darin besteht, dasjenige, was Kant „Erkenntnis a posteriori“ genannt

¹⁵⁾ I, 355

hatte, als gleichwertig mit der „Erkenntnis a priori“ nachzuweisen¹⁶⁾ und vom Ich als dem Unbedingten im menschlichen Wissen fortzuschreiten zum Ich, sofern es sich als ebenso Unbedingtes in der Natur manifestiert, so muß er alle Seinserkenntnis an die unmittelbare Anschauung knüpfen.

„Erkenntnis“ ist daher insofern bei Schelling nicht gleichbedeutend mit „Bewußtsein“, als durch das letztere die unmittelbare Anschauung modifiziert, in die Vorstellung gebracht und der Reflexion unterworfen wird, während reine Seinserkenntnis gerade in der Identität, d. h. durch Aufhebung der das „Bewußtsein“ konstituierenden Duplizität stattfindet. Diese Tatsache kommt sprechend zum Ausdruck, wenn Schelling in seiner eigentlichen „Identitätsphilosophie“, d. h. vor allem im „System d. ges. Phil.“ das Wort „Erkenntnis“ durchwegs mit dem der „Affirmation“ gleichsetzt: „Alles Wissen, alles Erkennen überhaupt, ist nur ein Affirmieren.“¹⁷⁾ Wenn Erkenntnis darin besteht, etwas zu „affirmieren“, dann jedenfalls nicht darin, es als Allgemeines für das Denken, als Schema, sondern als Besonderes in der Anschauung zu erkennen.

Also wäre, wenn man die durchaus künstliche Annahme macht, Bewußtsein und Bewußtloses ließen sich exakt trennen, die unmittelbare Anschauung eine bewußtlose Erkenntnis: „Daß wir uns unserer Erkenntnis . . . bewußt werden“¹⁸⁾, dazu gehört dann erst noch, daß wir uns selbst „zum Objekt machen“¹⁹⁾, was nichts anderes heißt, als daß wir uns gleichzeitig zum Subjekt dieses Objekts machen oder uns als reines Ich vom empirischen loslösen.

Solange dies nicht geschieht, „existiert alles nur in uns, und ohne jene Trennung würden wir wirklich alles bloß in uns selbst anzuschauen glauben. Denn daß wir die Objekte im R a u m e anschauen müssen, erklärt noch nicht, daß wir sie außer uns anschauen, denn wir könnten auch den Raum bloß in uns anschauen, und ursprünglich schauen wir ihn wirklich nur in uns an. . . . Es ist nicht einzusehen, warum uns nicht die ganze Außenwelt wie unser Organismus vorkommt, in welchem wir überall, wo wir empfinden, unmittelbar gegenwärtig zu sein glauben.“²⁰⁾ Diese unmittelbare Gegenwärtigkeit ist ja nichts anderes als der konkrete Ausdruck für die Identität des An-

¹⁶⁾ Oder: Kants „empirischen Realismus“ mit seinem „transzendentalen Idealismus“ zu vereinigen — vgl. oben S. 15 ff.

¹⁷⁾ VI, 168 — Dieses Werk enthält große Teile, die direkt aus dem früheren „Syst. d. tr. Id.“ herübergenommen sind, mit eben dieser einzigen begrifflichen Substitution; vgl. Einleitg. zu Bd. VI, S. VII.

¹⁸⁾ III, 529

¹⁹⁾ I, 291

²⁰⁾ III, 507

schauenden und des Angeschauten, in welcher das Ich sich weder in einem äußeren, von ihm unterschiedenen Raum, noch in einer objektiven Zeit befindet, sondern in der „absoluten Kontinuität“²¹⁾ der Anschauung, in welcher es, weil keine Reflexion, auch keinen Stillstand, d.h. keine objektive Gegenwart gibt. Diese absolute Kontinuität ist eine ewige, es ist die Ewigkeit der schaffenden Natur, die Tätigkeit des absoluten Ich, das als solches nicht zeitlich ist, sondern erst als empirisches Ich, als Individuum, mit der Entstehung des Bewußtseins sich in eine Gegenwart versetzt und dadurch Vergangenheit und Zukunft unterscheidet.

In der ursprünglichen Anschauung ist das wahrnehmende Ich mit der Natur identisch, und zwar in derjenigen Potenz, der es auf dieser Stufe unmittelbar entstieg: mit dem Organismus (eigentlich mit dem „Menschenorganismus“). Es ist daher nicht als individuelles Subjekt wahrnehmend, sondern als ausgegossenes, in der „unmittelbaren inneren Gemeinschaft und Identität mit allen Dingen“ lebendes Subjekt-Objekt.²²⁾ Das Wahrnehmende ist daher auch nicht irgendwie in den Sinnesorganen, als innerhalb der Haut des wahrnehmenden Individuums eingeschlossen zu denken; es e r s c h e i n t überhaupt erst für die Reflexion als räumlich in einem menschlichen Körper lokalisiert (im eigentlichen Sinne von „bloßer Erscheinung“), so wie auch erst für die Reflexion dieser Körper selbst als Außenwelt erscheint.²³⁾

Die ursprüngliche Innerlichkeit der Wahrnehmung bei Schelling bedeutet damit, da noch keine einzelnen Wahrnehmungen distinkt herausgehoben und der allgemeinen Sympathie entrissen sind, auch eine noch bestehende allgemeine Sympathie innerhalb des Wahrnehmenden, d.h. ein totales Ineinandersein der später auseinandertretenden Sinnesfunktionen; m. a. W. das wahrnehmende Ich ist in allen Sinnen g l e i c h z e i t i g. Diese schlechthinnige Ungeteiltheit schließt aber eine Nicht-Aktualisierung (oder rückwärts: Ausschaltung) des Nicht-Wahrgenommenen ein, d. h. es existiert kein Vergangenes oder Zukünftiges, da ein solches als Fixiertes bereits eine Spaltung des Ich in das je-

²¹⁾ III, 285

²²⁾ VI, 491

²³⁾ Damit hängt zusammen, daß alle Erkenntnistheorie, sofern sie nicht Identität, sondern Duplizität von Ich und Außenwelt zur Voraussetzung hat, von den 5 Sinnen stets eigentlich nur den Gesichtssinn berücksichtigt, da nämlich nur in der Gesichtswahrnehmung das, was wahrgenommen wird, nachträglich vom Bewußtsein je als Außen erklärt wird; nur im Sehen geht das Ich behufs Identität mit dem Gesehenen, aus dem Körper heraus, während Geschmack, Geruch, Ton und Tasting stets auch dort sind, wo sich der Körper des Wahrnehmenden befindet. Hierauf beruht überhaupt die Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten: die ersteren haben nur dann eine Vorzugsstellung, wenn Wert darauf gelegt wird, daß die Welt eine Außenwelt sei, d. h. ihre Vorzugsstellung ist die Folge einer gemachten Voraussetzung.

Unmittelbare und das Festgehaltene erzeugen würde, woraus sich unmittelbar auch eine Trennung von Innen und Außen ergäbe.

Ursprünglich wahrgenommen wird also nur in der Kontinuität. Reine Kontinuität ist aber das, was Schelling *Zeit* nennt, solange eben die Zeit nicht behalten, nicht vorgestellt, nicht quantifiziert und verräumlicht wird. Das Wahrgenommene ist dann das, was nur in der Zeit existiert, und das ist nach Schelling die *Qualität*: „Was nur eine Größe in der Zeit hat, nennen wir Qualität.“²⁴⁾

Dieser transzendentalen Definition der Qualität steht gegenüber die naturphilosophische: Qualitäten sind die „ursprünglichsten negativen Darstellungen des Unbedingten in der Natur.“²⁵⁾ Das heißt, daß, wenn irgendwo ein principium individuationis gesucht werden soll, dann in den Qualitäten; innerhalb des reinen Dualismus von Extension und Intension, diesem reinen Schema der *natura naturans*, kommt es dann zu einer Gestalt überhaupt, wenn die Produktivität der Natur aus einer unbestimmten zu einer bestimmten wird: „Jede Qualität ist eine bestimmte, die Produktivität aber unbestimmt. In den Qualitäten erscheint also die Produktivität schon als gehemmt, und da sie in ihnen überhaupt am ursprünglichsten erscheint, erscheint sie in ihnen am ursprünglichsten gehemmt.“²⁶⁾ Die Qualitäten können somit aufgefaßt werden als die konkrete Seite dessen, was in der „Deduktion des dynamischen Prozesses“ abstrakt als das „Dritte“ oder Synthetische, auch als *Schwerkraft* bezeichnet wurde, welches die beiden entgegengesetzten Kräfte im Gleichgewicht, in der Schwebelage erhält und dadurch eine Natur als Erscheinung ermöglicht. Sie sind dasjenige, wodurch die „Schwierigkeit“ erklärt wird, „wie entgegengesetzte Tätigkeiten in der Anschauung des Endlichen zusammentreffen, ohne sich wechselseitig aufzuheben.“²⁷⁾ Qualitäten lassen sich auf nichts anderes reduzieren, sie sind „reine Entelechien.“²⁸⁾

„Wer nach dem letzten Grund der Qualität fragt, setzt sich an den Anfangspunkt der Natur zurück. Aber wo ist dieser Anfangspunkt, und besteht nicht eben alle Qualität darin, daß die Materie durch die allgemeine Verkettung verhindert wird, in ihre Ursprünglichkeit zurückzukehren?“²⁹⁾ Die Rückkehr in den Ursprung wäre die Aufhebung der Natur als Erscheinung, als gestaltetes und stets werdendes Gleichgewicht zwischen absoluter Expansion und absoluter Kontraktion, wäre die Vernichtung des retardierenden, individualisierenden Elementes, wäre die

²⁴⁾ I, 381

²⁵⁾ III, 22

²⁶⁾ III, 292

²⁷⁾ III, 19

²⁸⁾ III, 293

²⁹⁾ III, 296

Ent-Individualisierung des Absoluten. Die Qualitäten, als „ursprünglichste Hemmungspunkte der allgemeinen Naturtätigkeit“³⁰⁾ stellen mithin naturphilosophisch, auf der Stufe des Reellen, das empirische Korrelat der Vernunftsideen dar. Empirisch sind sie das Letzte, das „Einfache“³¹⁾ und dadurch gerade das Erste für die transzendente Untersuchung dieser Empirie.

Das „Empirische überhaupt“ ist die Tatsache der Wahrnehmung. Diese Tatsache hätte Schelling — etwa in dem Satze: „Ich nehme wahr“ — als etwas ebenso Gewisses wie das „Ich = Ich“ aufstellen können. Es ging ihm jedoch bei Aufstellung des Satzes „Ich = Ich“ nicht bloß darum, etwas Gewisses überhaupt, sondern das unbedingt Gewisse für das Wissen aufzustellen. Und es zeigt sich nun sogleich, daß die Tatsache der Wahrnehmung auf der ersten Stufe, d. h. auf derjenigen der Qualität, noch keineswegs an ein Wissen geknüpft ist. Wohl kann die Wahrnehmung bewußt werden, aber nicht ohne Dazwischenkunft eines zweiten Elementes: der Reflexion, durch welche dann allererst aus Wahrnehmung Vorstellung wird.

Sind die Qualitäten bei Schelling bestimmt als „einfache Aktionen“, d. h. innerhalb der Naturtätigkeit als das ursprünglich Individuelle³²⁾ und ursprünglich Bestimmende — steht andererseits die Erkenntnis von Anfang an unter dem Satze der Identität von Subjekt und Objekt, von unendlichem und endlichem Ich, so ist die Wahrnehmung der Qualität nichts anderes als die Selbstanschauung des Ich in seiner ursprünglichen Begrenztheit; und dies ist nach Schelling „das, was in der gemeinen Sprache Empfindung heißt.“³³⁾

Schon Kant hatte die Empfindung als dasjenige charakterisiert, was Wahrnehmung von bloßer Vorstellung unterscheidet³⁴⁾, und auf ihr die empirische Erkenntnis gegründet. Nach ihm jedoch kann die Qualität der Empfindung „a priori gar nicht vorgestellt“ werden³⁵⁾; sondern lediglich das, was er „intensive Quantität der Qualität“³⁶⁾ nennt

³⁰⁾ III, 20

³¹⁾ III, 23 Anm. — Sie sind aber nicht etwa das materiell „Unteilbare“, also nicht Atome. Unteilbarkeit bezieht sich reell auf Quantität und nur ideell auf Qualität. Vgl. III, 28 Anm.: „Dem Atomistiker ist die Natur als Produkt nur durch ihre Elemente gegeben, dem dynamischen Philosophen sind umgekehrt die Elemente durch das Produkt gegeben. Der Dynamiker fragt daher nicht, wie das Produkt aus den Elementen entstehe; denn das Produkt geht den Elementen voran.“ (Von mir gesp.)

³²⁾ III, 22 Anm.: „Jede ursprüngliche Qualität ist eine Aktion von bestimmtem Grad, und jede solche Aktion ist . . . individuell.“

³³⁾ III, 404

³⁴⁾ B 147

³⁵⁾ B 217

³⁶⁾ B 218

— oder „daß sie einen Grad haben“ — mithin fallen die Qualitäten als solche überhaupt nicht in den Bereich der allgemeinen und notwendigen Erkenntnis, sondern gehören einer andern Erkenntnisart (der empirischen) an.

Bei Schelling jedoch, der alle Erkenntnis aus dem selben Ursprung ableitet, sind die Qualitäten gerade solange als unbedingt aufzufassen, als ihnen noch nicht durch die Reflexion „intensive Quantität“ und damit Relation und Differenz zuzusprechen ist. „Das Ich empfindet, indem es sich selbst ursprünglich als begrenzt anschaut. Dieses Anschauen ist eine Tätigkeit, aber das Ich kann nicht zugleich anschauen und sich anschauen als anschauend“ (auf der ersten Stufe). „Es wird also in dieser Handlung sich gar keiner Tätigkeit bewußt . . . In diesem Moment ist das Ich im Empfundenen ganz fixiert und gleichsam verloren.“³⁷⁾

Dieses Verlorensein des Ich in der Empfindung³⁸⁾ ist auf der ersten Stufe der Erkenntnis dasselbe, was auf der höchsten das Verlorensein in der intellektuellen (oder ästhetischen) Anschauung; in beiden Fällen wird das Bewußtsein transzendiert, hier nach der ideellen, dort nach der reellen Seite. Das Bewußtseinstranszendente — sofern Bewußtsein Duplizität ist — oder das Identische, ist im einen Fall die natürliche, im andern Fall die göttliche Individuation des absoluten Ich, oder: das sich evolvierende und das involvierte Potenzlose. Nun kann aber das Ich, um Seiendes zu erkennen, nicht bis zum Ursprung der Evolution zurückkehren, weil dort das Seiende als solches verschwände³⁹⁾, sondern nur bis zur Empfindung, welche für das empirische Ich die ursprünglichste Identität ist, zu der es in der Gegenwärtigkeit kommt. M. a. W. die Empfindung ist (in der Qualität) dasjenige für das bewußte Ich, durch welches es sich selbst, in die höchste Stufe der realen Evolution versetzt, mit dem Ursprünglichsten des Realen identifizieren kann.

Die Kontinuität wurde auch schon von Kant als das (einzige) Apriorische der Qualitätsempfindung bezeichnet⁴⁰⁾, und in diesem Sinne steht Schellings Priorität der Qualität vor der Vorstellung durchaus auf kantischem Boden. Die Vorstellung, oder das, was durch die alternierende

³⁷⁾ III, 411 f.

³⁸⁾ Vgl. „Erläuterung an einem ähnlichen Zustand“: „Im Schlafzustand z. B. wird nicht das ursprüngliche Produzieren aufgehoben, es ist die freie Reflexion, die zugleich mit dem Bewußtsein der Individualität unterbrochen wird. Objekt und Anschauung sind völlig ineinander verloren, und eben deswegen ist in der Intelligenz für sie selbst weder das eine noch das andere. Die Intelligenz, wenn sie nicht alles nur für sich selbst wäre, würde in diesem Zustand anschauend sein für eine Intelligenz außer ihr, sie ist es aber nicht für sich selbst, und darum überhaupt nicht. Ein solcher Zustand ist der bis jetzt abgeleitete unseres Objekts.“ III, 506 f.

³⁹⁾ Vgl. oben S. 67 ff.

⁴⁰⁾ B 218

Bewegung aus der ursprünglichen Wahrnehmung heraus und durch Wieder-Konfrontation des Mitgenommenen mit dem Ursprünglichen in der sekundären Wahrnehmung entsteht, ist für beide Philosophen an Bedingungen des Bewußtseins gebunden, die für die Qualitätsempfindung nicht erforderlich sind, indem die letztere sowohl a priori stattfindet — also auch nicht eigentlich zur „Erscheinung“ gehört — als auch kategorial unbestimmt ist, nämlich als quantitätslose Sukzession.

Während es aber Kant noch fern lag, ein solches unbestimmtes Kontinuum, das ja gleichsam das Gegenteil einer „*clara et distincta perceptio*“ ist, zum Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie zu machen, — war ihm doch die Quantifizierbarkeit wenn nicht gleichbedeutend, so doch erste Bedingung für die Erkennbarkeit — kann Schelling vermöge der durch Potenzverschiedenheit unbeschadeten Identität des Ich ein Bewußtseinstranszendentes so an den Anfang setzen, daß aus diesem Überbewußten die Entstehung des Bewußtseins und des das Bewußtsein konstituierenden Vermögens der Distinktion (die Distinguierung der *Perceptio*) nicht nur deduziert, sondern *e r f a h r e n* werden kann. (Wobei „Erfahrung“ hier im Sinne der von uns verwendeten Bezeichnung „reine Empirie“, oder als intellektuelle Erfahrung, zu verstehen ist.)

In der Wahrnehmungsidentität ist das Unbedingte im menschlichen Wissen und das Unbedingte in der Natur *e m p i r i s c h* identisch. Es ist nicht jene Identität, zu welcher sich das menschliche Bewußtsein durch Synthesis erhebt, sondern diejenige, aus welcher das Bewußtsein selber erst noch als Thesis enthalten und noch nicht zur Antithesis mit dem Sein gelangt ist. So wird die Wahrnehmung, sofern sie dem gegenständlichen Bewußtsein vorangeht, bei Schelling zum eigentlichen „Ding an sich“; die reine Empfindung ist das An-sich, das sich später zur Erscheinung differenziert. Die Empfindung ist gleichzeitig eine empirische Tatsache und ein Absolutes, und dies macht sie zu dem „Gegenwärtigen, Wirklichen“, wenn Schelling erklärt: „Alles Überfliegen unseres jetzigen Zustandes, jedes Wissen, das nicht reine Entwicklung aus dem Gegenwärtigen, Wirklichen ist, und etwas vorwegnehmen will, wozu ihn nicht der natürliche Gang des Geistes geleitet hat, ist verwerflich und führt zu Schwärmerei und Irrtum.“⁴¹⁾

b) Reflexion und gegenständliches Bewußtsein

„Dadurch, daß wir den Ursprung der sogenannten Begriffe a priori jenseits des Bewußtseins versetzen, wohin für uns auch der Ursprung der objektiven Welt fällt, behaupten wir mit derselben Evidenz und mit

⁴¹⁾ IX, 20 f.

dem gleichen Rechte, unsere Erkenntnis sei ursprünglich ganz und durchaus empirisch, und sie sei ganz und durchaus a priori.“⁴²⁾

Der Ausdruck „Erkenntnis“ besagt hier: Erkenntnis überhaupt in Ansehung der Vernunft, durch welche letztere die rein-empirische Einsichtnahme in die hinter dem Bewußtsein stattfindende Identität von Welt und Begriff, von Ding und Gedanke philosophisch festgehalten wird. Daß es nun, abgesehen von dieser Nicht-Verschiedenheit des Ursprungs, eine Stufe gibt, wo die Erkenntnis gerade nichts anderes tut, als diesen Ursprung zu suchen, daß es also einen Moment gibt, wo die Nicht-Verschiedenheit verlorengeht, dies zu betrachten ist die nächste Aufgabe der Untersuchung, und wir haben nun mit Schelling den Schritt zur Trennung des Aposteriori vom Apriori, und zum Diesseits des Bewußtseins zu verfolgen. „Insofern nämlich das Ich alles aus sich produziert, insofern ist alles, nicht etwa nur dieser oder jener Begriff, oder wohl gar nur die Form des Denkens, sondern das ganze und unteilbare Wissen a priori. Aber insofern wir uns dieses Produzierens nicht bewußt sind, insofern ist in uns nichts a priori, sondern alles a posteriori.“⁴³⁾

Daß wir uns des ursprünglichen Produzierens, oder daß wir uns der All-Einheit nicht mehr bewußt sind, dies ist es nun aber auch, was uns unserer selbst, als aus der All-Einheit heraus gesondert, selbständig bewußt werden läßt. Und daraus ergibt sich, wie sich zeigen soll, auch die Fähigkeit, andere Dinge als gesondert zum Bewußtsein zu bringen.

Während also, um auf Kant zurückzukommen, dieser mit der Frage nach den synthetischen Urteilen als Ausgangspunkt eine ursprüngliche Getrenntheit zwischen dem, was urteilt, und dem, was beurteilt wird, annimmt, sieht sich Schelling umgekehrt vor der Aufgabe, die Entstehung jener Getrenntheit zu erklären. Kants ganzes Bemühen ging dahin, die „objektive Gültigkeit“ der im Subjekt gebildeten Denkformen zu erweisen, oder: vom Subjekt aus den Gegenstand zu erreichen, was sich in die praktisch-erkenntnistheoretische Frage kleiden läßt: wie ist Duplizität zu überwinden? — Schellings Frage dagegen ist rein-erkenntnistheoretisch und heißt: wie ist Duplizität überhaupt möglich?

„Die Aufgabe kann auch so ausgedrückt werden: wie kommt . . . die Natur dazu, vorgestellt zu werden?“⁴⁴⁾ Die Lösung dieser Aufgabe, die

⁴²⁾ III, 528

⁴³⁾ III, 528 f. — Hierzu mag noch folgende Erläuterung dienlich sein: mathematische Begriffe und alles, was Kant „Begriffe a priori“ nennt, sind Gebilde, deren wir uns naturgemäß, weil sie auf der Stufe des Bewußtseins entstehen, als eigener Produkte bewußt sind — dasselbe gilt für die „transzendentalen Ideen“ der reinen und praktischen Vernunft — wogegen uns die Gegenstände der Erfahrung, auf der gleichen Stufe betrachtet, zunächst als fremd erscheinen, weil wir uns als Individuen der Teilhabe an deren Produktion nicht mehr bewußt sind.

⁴⁴⁾ III, 340

Antwort auf das Wie, sieht nun allerdings Schelling selbst im ganzen systematischen Gang des transzendentalen Idealismus; fragen wir nach einer ganz bestimmten Ursache für die Idealität des Idealen, oder noch genauer für das Vorgestelltsein der Vorstellung, so zeigt sich, daß Schelling hiefür zwei verschiedene Wege einschlägt: erstens einen „rein rationalen“ Weg, auf welchem von Ursache zu Ursache fortgeschritten wird, dessen Unzulänglichkeit schon prinzipiell klar, am Resultat aber deutlich sichtbar ist; zweitens den Weg der intellektuellen Anschauung, ausgehend von den Urphänomenen, die sich aus dem rein-empirischen Vorgehen ergeben.

1. Wo Schelling kausal erklären will, zeigt er sich durchwegs noch als Schüler Fichtes und steht noch im Banne von dessen gewaltsamer Erklärung: „Das Ich setzt sich schlechthin ein Nicht-Ich entgegen.“ Er gibt sich nur mit dem „Schlechthin“ nicht zufrieden und sucht unermüdlich nach einer letzten Ursache dieser Entgegensetzung.

Was bei Fichte Ich und Nicht-Ich war, ist im transzendentalen Idealismus Produzierendes und Produkt. Ihre Entgegensetzung hat zur Voraussetzung ihre Trennbarkeit; diese ist nun ein empirischer Tatbestand, es ist jenes „Absondern des Handelns vom Produzierten“ und heißt „im gewöhnlichen Sprachgebrauch (empirische) Abstraktion. Als erste Bedingung der Reflexion erscheint also die Abstraktion. Solange die Intelligenz nichts von ihrem Handeln Verschiedenes ist, ist kein Bewußtsein derselben möglich.“⁴⁵⁾ Das empirische „Abstraktionsvermögen“ ist aber lediglich das „Vermögen, vom einzelnen Objekt zu abstrahieren“, nicht aber vom Objekt überhaupt sich loszureißen, wozu jenes „nie gelangen wird.“⁴⁶⁾ Es setzt also ein höheres voraus, und dies ist das Vermögen der „transzendentalen Abstraktion“. Diese ist „Bedingung der empirischen“⁴⁷⁾, und erst in ihr „wird erklärt, wie die Intelligenz dazu komme, Objekt und Begriff zu trennen.“⁴⁸⁾

Die transzendente Abstraktion ist aber wiederum durch ein noch Höheres zu erklären, durch das sie bedingt ist: die „absolute Abstraktion“ als vorläufig höchsten Punkt. Sie kann, als „Erhebung der Intelligenz über alles Objekt ... eben deswegen, weil sie absolut ist, aus keiner andern (Handlung) in der Intelligenz erklärt werden.“⁴⁹⁾

Der Kausalnexus findet in diesem Vermögen ein vorläufiges Ende; da aber Schelling jede Erklärung durch ein „Vermögen“ grundsätzlich als ungenügend ansieht, kann er sich mit diesem Ende nicht begnügen.

⁴⁵⁾ III, 506

⁴⁶⁾ III, 511

⁴⁷⁾ III, 523

⁴⁸⁾ III, 510

⁴⁹⁾ III, 524

Wohl „reißt die Kette der theoretischen Philosophie hier ab“, aber gerade deswegen führt Schelling den Nexus weiter, hinein in die praktische Philosophie: „Es bleibt die absolute Forderung übrig: Es soll eine solche Handlung“ (eben die absolute Abstraktion) „in der Intelligenz vorkommen.“ ⁵⁰⁾ Der kategorische Imperativ wird nun für die Abstraktion verantwortlich gemacht; „nur durch den Begriff des Sollens entsteht die Entgegensetzung zwischen dem ideellen und dem produzierenden Ich.“ ⁵¹⁾

Dieser große Sprung enthält allerdings noch mehrere Mittelglieder. Die praktische Philosophie beginnt, nachdem „durch die ganze theoretische Philosophie hindurch ... das Bestreben der Intelligenz, ihres Handelns als solchen bewußt zu werden, fortwährend mißlungen“ war⁵²⁾, mit eben dieser Bewußtwerdung, welche im „ersten Satz“ der prakt. Philosophie „aus einem Selbstbestimmen oder einem Handeln der Intelligenz auf sich selber“ erklärt wird.⁵³⁾ Dieser „ursprüngliche Freiheitsakt“, der auch als „Wollen“ bezeichnet wird⁵⁴⁾, wird in Parallele gesetzt mit dem allerersten Akt des Ich überhaupt, mit der Initialhandlung des dynamischen Prozesses, der im „System d. tr. Idealismus“ als „bewußtloser Akt des Selbstbewußtseins“ erscheint. „Ebenso wie aus dem ursprünglichen Akt des Selbstbewußtseins eine ganze Natur sich entwickelte, wird aus dem zweiten, oder dem der freien Selbstbestimmung, eine zweite Natur hervorgehen, welche abzuleiten der ganze Gegenstand der folgenden Untersuchung ist.“ ⁵⁵⁾

Der Unterschied der beiden Akte liegt darin, daß der erste „außer aller Zeit“ geschieht, während der zweite, als „empirischer Anfang des Bewußtseins“ in einen bestimmten Moment derselben fällt. Eben die Bestimmtheit dieses Momentes will nun Schelling weiter als „notwendig zu erklärende Handlung“ ⁵⁶⁾ betrachten; allein sie kann nicht aus ihr selbst, oder aus ihrem bisherigen Produzieren abgeleitet werden; „da in der Intelligenz überhaupt nichts angetroffen wird, als was sie produziert, so kann auch jenes Etwas, wenn es nicht ein Produzieren ist, nicht in ihr sein.“ ⁵⁷⁾

Schelling kommt nun durch eine zwingend scheinende Argumentation von dieser Feststellung zu seinem „zweiten Satz“ der prakt. Philosophie: „Der Akt der Selbstbestimmung, oder das freie Handeln der Intelli-

⁵⁰⁾ III, 524

⁵¹⁾ III, 542

⁵²⁾ III, 536

⁵³⁾ III, 532

⁵⁴⁾ III, 533

⁵⁵⁾ III, 537

⁵⁶⁾ III, 537

⁵⁷⁾ III, 538 (von mir gesp.)

genz auf sich selbst ist nur erklärbar aus dem bestimmten Handeln einer Intelligenz außer ihr.“⁵⁸⁾

Mit diesem unerwarteten Einfall einer „fremden Intelligenz“ will er nun auch die Ableitung des Wollens aus dem Sollen dadurch geben, daß nunmehr auch die ursprüngliche Selbstbestimmung auf das Vorhandensein und den Einfluß von fremden (bereits ihrerseits die Selbstbestimmung hinter sich habenden) Intelligenzen zurückgeführt wird. Weiterhin nimmt Schelling eine „prästabilisierte Harmonie . . . zwischen Intelligenzen, die aufeinander durch Freiheit wirken sollen“ an⁵⁹⁾ und glaubt mit diesem Wort eine Erklärung zu geben für die Unwahrscheinlichkeit, daß das Ich, in welchem bisher „alles beschlossen“ war, sich plötzlich gegenüber fremden Intelligenzen oder Ichen findet, die auf es einwirken.

Die fast unmerkliche Verschiebung von der phylogenetischen zur ontogenetischen Darstellung im Übergang vom Theoretischen zum Praktischen kommt durch folgendes noch deutlicher zum Vorschein; zunächst ist „jene Einwirkung, welche Bedingung des Bewußtseins ist, nicht etwa als einzelne, sondern als fortwährende zu denken.“⁶⁰⁾ Und dann erklärt Schelling unzweideutig: „Jene fortwährende Einwirkung ist das, was man Erziehung nennt“⁶¹⁾, allerdings „im weitesten Sinne des Worts“, aber es ist doch die Einwirkung bewußter Individuen auf solche, die das Bewußtsein erst durch sie erlangen, oder die Wirkung der Erwachsenen auf die Kinder.

„Nur dadurch, daß Intelligenzen außer mir sind, wird mir die Welt überhaupt objektiv“⁶²⁾, und daß eine solche objektive Welt, eine Welt von Gegenständen wirklich existiert, „davon kann ich nur dadurch überzeugt werden, daß sie auch dann existieren, wenn ich sie nicht anschau.“ So ist die „einzige Objektivität, welche die Welt für das Individuum haben kann, die, daß sie von Intelligenzen außer ihm angeschaut worden ist.“⁶³⁾

Man möchte sich wundern darüber, daß der sonst so scharf denkende Philosoph in dieser ganzen Ableitung übersehen konnte, daß eine Deduktion des Bewußtseins aus der Erziehung nicht nur ein Trivialschluß ist, sondern überhaupt eine Preisgabe der obersten Grundsätze des transzendentalen Idealismus, indem unter dem formalen Mantel einer „Deduktion aus Bedingungen des reinen Selbstbewußtseins“ unvermerkt

⁵⁸⁾ III, 540

⁵⁹⁾ III, 543

⁶⁰⁾ III, 550

⁶¹⁾ III, 551

⁶²⁾ III, 555

⁶³⁾ III, 556

eine fremde Bedingung hereingeschmuggelt wird⁶⁴⁾, nämlich die Bedingung, daß vor aller Entstehung des Bewußtseins im Ich schon je ein anderes Ich bereits zum Bewußtsein gekommen sei (man frage: wie? — wohl durch ein drittes u. s. f. ad infinitum) und dem Kinde bei der Geburt seines Selbstbewußtseins zur Seite stehe.

Die Manier indessen, aus einem Aposteriori das Apriori und aus dem Apriori das Aposteriori — aus der Freiheit die Notwendigkeit des Bewußtseins und umgekehrt — abzuleiten, ist ja, wie oben dargestellt⁶⁵⁾ das Kennzeichen der Fichteschen Wissenschaftslehre; wie denn Schelling selbst später sein System von 1800 als „Ausführung des Fichteschen Idealismus“ bezeichnet.⁶⁶⁾ Es dürfte nicht fehlgegangen sein, in dem eben in kurzen Zügen dargestellten Gang der Deduktion den Kern des Ärgernisses, den wunden Punkt von Schellings Idealismus zu erblicken, durch den er selbst später veranlaßt wurde, das ganze System als „negative Philosophie“ zu bezeichnen, als eine solche Philosophie, welche nur das Wesen, nicht aber die Existenz des Seienden (nur das Quid, nicht aber das Quod) zu deduzieren vermöge, und welcher daher eine „positive Philosophie“ gegenüberzustellen sei. Es ist nicht abzuleugnen, daß das „System d. tr. Idealismus“, sofern jene Deduktion die entscheidende Stelle in ihm einnimmt, als System unzulänglich ist; sofern es uns aber nicht um universelle idealistische Systematik, sondern um Erkenntnistheorie geht, bleibt uns jetzt der zweite, gleichsam im System verschollen gebliebene und von der Fichteschen Methodik überwucherte Weg für unsere Erörterung übrig.

2. Dieser Weg, der an die Stelle der kausalen Ableitung tritt, ist der uns wohlbekannte der intellektuellen Anschauung, durch welche nun die Duplizität von Ich und Nicht-Ich rein-empirisch in ihrem Entstehen beobachtet werden soll. Wir verließen diese Methode beim Eindringen des Ich in die „ursprüngliche Wahrnehmung“ und wollen jetzt sehen, wie das Ich des Philosophen, nachdem es sich aller Bestimmungen des Bewußtseins behufs rückwärtigen Überstiegs desselben entledigt hat, seine eigene ehemalige, für den Standpunkt des Philosophen je schon geschehene Bewußtwerdung nachvollzieht. Im Moment der zeit- und bewußtlosen Wahrnehmungsidentität war das Ich, als im Objekt „verloren“ und ausgegossen, im Zustand der Expansion, und weil das Objekt, in dem es verloren ist, das höchste und vollendete Reale, das potenzlose Reale ist, so ist auch die Expansion die höchste denkbare Expansion ins Reale. Infolge der „doppelten Tendenz des Ich nach innen

⁶⁴⁾ Abgesehen davon, daß sich nach Schellings eigenen früheren Worten „das Dasein endlicher Dinge“ und damit auch das Bewußtsein derselben „nach Begriffen von Ursache und Wirkung gar nicht erklären . . . läßt.“ — I, 368.

⁶⁵⁾ Vgl. S. 49 ff.

⁶⁶⁾ X, 96

und außen“⁶⁷⁾ kann nun aber das Ich nicht in dieser Auswendigkeit verharren; in der nun nachfolgenden Einwendung oder Kontraktion, rein für sich betrachtet, bildet sich das, worin sich das Ich als Träger aller Weiterentwicklung vorerst potenziell oder rein innerlich von allen seinen Produkten separiert, um sich auf der Stufe, zu der es sich dadurch erhebt, in der höchsten Expansion als Selbstbewußtsein zu aktualisieren.

Selbstbewußtsein heißt aber auf dieser ersten (Kontraktions-) Stufe noch Selbst- A n s c h a u u n g , und wir stehen bei Schellings Frage: „Wie kommt das Ich dazu, sich selbst (als produktiv) anzuschauen?“⁶⁸⁾ Das eigentliche Problem hierbei ist aber die Abhebung des Nicht-Produktiven vom Produktiven und ihre Konfrontation; es fragt sich, „was denn jenes Nichtproduzierende im Ich sein werde“⁶⁹⁾, und Schelling gibt die Antwort: „Das Ich, sofern es produzierend ist, ist nicht eine einfache, sondern eine zusammengesetzte (besser: kombinierte) Tätigkeit. Das Nichtproduktive im Ich muß also dem Produktiven als einfache Tätigkeit entgegengesetzt werden.“⁷⁰⁾

Die genaue Ursache allerdings erwähnt Schelling hier nicht: es sind ja beides lediglich Z u s t ä n d e des gleichen Ich; die „einfache Tätigkeit“ ist die Kontraktion, und deswegen, weil Einfaltung, der nichtproduzierende Zustand; die „zusammengesetzte“ ist die Expansion oder die Produktivität als Ausfaltung; ihre Entgegensetzung hingegen ist genau jener Zustand, wo das Ich von der Kontraktion wieder zur Expansion übergeht. Das ganz Besondere dieses Moments ist nun darin zu suchen, daß hier das Ich auf einer Stufe der Entwicklung steht, wo es bereits die gesamte Natur unter sich hat, sich daher nur noch durch ein solches Medium als produktiv manifestieren kann, welches bereits „übernatürlich“ individualisiert ist.⁷¹⁾

Der jetzige Übergang ist dadurch gekennzeichnet, daß das Ich, wieder zur Produktivität übergehend, nicht mehr unmittelbar r e a l e Produkte erzeugen kann — weil das Reale im Organismus abgeschlossen ist — sondern als nunmehr vom Realen dispensierte und ausgeschlosse-

⁶⁷⁾ I, 380

⁶⁸⁾ III, 456

⁶⁹⁾ III, 456

⁷⁰⁾ III, 457

⁷¹⁾ Verfehlt ist es zwar, diese Manifestation selbst, woraus sich dann die Außenwelt ergibt, kausal auf die aposteriorische Individuiertheit, und diese auf die Pluralität der Individuen zurückzuführen; die Supranaturalität des menschlichen Individuums ist vielmehr ein Apriori und die Pluralität und bewußtseinsmäßige Vereinzelung gerade umgekehrt aus diesem abzuleiten — was wiederum eine Sache jener Wissenschaft wäre, von der Schelling spricht, ohne sie geben zu können.

ne Produktivität gleichsam über die Dinge weggleitet, nicht mehr in sie hineinkommt und sie infolgedessen auch nicht mehr als sich selbst, sondern als fremd, als „zufällig“ erkennt. Hier beginnt auch Schelling vom „Zufälligen“ zu sprechen: das Ich, sofern es produktiv war, erscheint nun dem Ich, sofern es kontrahiert, in die Nichtproduktivität gegangen ist und wieder hinaustritt, in dessen Produkten als „zufällig“; das Ich sieht sich nun durch dieses Zufällige kontrahiert, es entsteht ihm eine „Grenze“ oder „Schranke“.⁷²⁾ Diesen letzteren Begriff hat Schelling unverändert aus der Wissenschaftslehre übernommen; bei beiden Philosophen bezeichnet er denselben Sachverhalt, mit dem Unterschied, daß die Grenze bei Fichte einer absoluten (und deshalb unfaßbaren) Setzung, bei Schelling einer Zustandsänderung des Ich entspringt und deshalb auch nicht eine absolute, sondern eine bloß „relative Differenz“ von Ich und Nicht-Ich impliziert. Diese Grenze, die bei Fichte statisch (räumlich) gedacht ist, wird von Schelling auf das Dynamische zurückgeführt: der philosophische Überblick über die Grenze vom Ich zum Nicht-Ich hinüber entpuppt sich als Überblick auf zwei erst jetzt mit Bewußtsein (des Ich) getrennte Momente desselben Ich. Dessen Zustand „im gegenwärtigen Moment“ wird so beschrieben: „Es fühlt sich zurückgetrieben (Übergang zur Expansion) auf einen Moment des Bewußtseins, in den es nicht zurückkehren kann. Die gemeinschaftliche Grenze des Ich und des Objekts . . . macht die Grenze zwischen dem gegenwärtigen und dem vergangenen Moment. Das Gefühl dieses Zurückgetriebenwerdens auf einen Moment, in den es nicht realiter zurückkehren kann, ist das Gefühl der Gegenwart. Das Ich findet sich also im ersten Moment seines Bewußtseins schon in einer Gegenwart begriffen.“⁷³⁾

Gegenwart ist also unmittelbar verknüpft mit einem Aufgehaltenwerden des expandierenden Ich, mit einer Beschränkung seiner Re-Identifikation mit sich selber. Dasjenige, „dessen es sich nicht mehr bewußt werden kann“⁷⁴⁾, ist nun das „Objekt“ oder das „Zufällige“ — das Grundsätzliche aber, daß es überhaupt Zufälliges gibt (oder: daß Dinge als zufällig erscheinen), ist nicht mehr zufällig, sondern naturnotwendig für die Entstehung der Gegenwart und des daraus sich reflektierenden „Selbstgefühls“⁷⁵⁾; und dieses Grundsätzliche wird von Schelling als das An-sich des Dinglichkeitscharakters jener „Objekte“ angesehen und daher mit genauem Sinn durch den kantischen Terminus „Ding an sich“ belegt.⁷⁶⁾ Es ist nicht „das Einschrän-

⁷²⁾ III, 463

⁷³⁾ III, 465

⁷⁴⁾ III, 465

⁷⁵⁾ III, 466

kende“ selbst — also nicht das, was jedem erwachenden Bewußtsein empirisch zuerst zum Objekt wird — sondern es ist das „Einschränkende des Einschränkenden.“⁷⁷⁾ „Ding an sich“ ist also gleichzusetzen mit dem Ich, sofern es real produktiv war und nunmehr dem jetzigen Ich als vorderhand zufällig auftretendes Objekt erscheint. Oder: das Ich erkennt sich „nur noch diesseits der Grenze als Ich. Aber jenseits der Grenze hat es sich in das Ding an sich verwandelt.“⁷⁸⁾

Diese Verwandlung, die ja nur der hintergründige Bestandteil der vordergründigen Verwandlung der Produkte des Ichs in seine Objekte darstellt, zeitigt aber noch andere eminente Aspekte. Vor allen Dingen ist es der Begriff der *Außenwelt*, dessen Entstehung erst jetzt folgerichtig zur Evidenz gebracht werden kann.

Daß dem Ich im jetzigen Moment erstmals etwas als Fremdes, als nicht mit ihm Identisches erscheint, heißt ja gleichzeitig, daß es ihm als Äußeres erscheint. Das Ich hat gleichsam die Beziehungen zu sich selbst, sofern es das Innere dieses Äußeren war, abgebrochen, und dadurch ist es auch instand gesetzt, die *äußere Anschauung* zu entwickeln. „Und weil Inneres nur im Gegensatz gegen Äußeres unterschieden wird“⁷⁹⁾, so wird auch die *innere Anschauung* als solche — gegenüber der ursprünglichen Wahrnehmung oder „Empfindung“ modifizierte — erst jetzt sich für das Bewußtsein differenzieren; und daraus entsteht „das *sinnliche Objekt* auf der einen Seite, und der *innere Sinn* auf der andern . . . Denn was wir *innern Sinn* nennen, ist nichts anderes als das sich mit Bewußtsein Empfindende im Ich.“⁸⁰⁾

⁷⁶⁾ Schelling will diesen Begriff auch wirklich, wenn auch unter gänzlich verschiedenen *erkenntnis-theoretischen* Voraussetzungen in genau demselben *spekulativen* Sinn wie Kant verstanden wissen — vgl. III, 461: „Kant hat durch das Ding an sich, das er in die Philosophie einführte, wenigstens den ersten Anstoß gegeben, der die Philosophie über das gemeine Bewußtsein hinausführen konnte, und wenigstens angedeutet, daß der Grund des im Bewußtsein vorkommenden Objekts nicht selber wieder im Bewußtsein liegen könne“ — was als Polemik gegen Fichte zu verstehen ist — „nur daß er nicht einmal deutlich gedacht, geschweige denn erklärt hat, daß jener jenseits des Bewußtseins liegende Erklärungsgrund am Ende doch nur unsere eigene ideelle, zum Ding an sich nur hypostasierte Tätigkeit sei.“ Weil Kant dies nicht erklären konnte, wurde sein Ding an sich in der Folgezeit zu „Dingen, die außer den wirklichen Dingen noch vorhanden seien, ursprünglich auf uns einwirken, den Stoff zu unseren Vorstellungen geben sollten usw.“ und in dieser Form zu einem rechten „Hirngespinnst, das unsere Philosophen so lange gequält hat.“ — I, 357.

⁷⁷⁾ III, 458

⁷⁸⁾ III, 459

⁷⁹⁾ I, 391

⁸⁰⁾ III, 462

Die dazwischen liegende Grenze aber ist nichts anderes als „die Grenze des Ichs und des Dings an sich. Diese Grenze hinweggenommen, fließen innere und äußere Anschauung zusammen. Der äußere Sinn fängt da an, wo der innere aufhört. Was nun als Objekt des äußeren erscheint, ist nur ein Begrenzungspunkt des innern, beide, innerer und äußerer Sinn, sind also ursprünglich identisch, denn der äußere ist nur der begrenzte innere. Der äußere Sinn ist notwendig auch innerer, da der innere hingegen nicht notwendig auch äußerer ist“⁸¹⁾, d. h. die Entstehung des äußern Sinnes aus der Empfindung (diese ist gleich innerer Sinn, bevor der äußere entstanden) ist, als Beginn der Entstehung einer Bewußtseinsduplizität, eine Folge der „Losreißung des Ich . . . von seinen Produktionen.“⁸²⁾ Damit nun aber das wirkliche Bewußtsein entstehe, muß noch ein weiteres dazukommen; denn Duplizität der innern und der äußern Anschauung allein wäre gleichviel wie Duplizität zwischen Schauspieler und Zuschauer bei ewig geschlossenem Vorhang; in Wirklichkeit kann Innen und Außen in der Anschauung nie getrennt bleiben; mit ihrer Trennung entsteht zugleich das Beziehende, und dies ist nach der Anschauung die nächsthöhere Tätigkeit des Ich: die Bildung von Begriffen.

Entsteht mit der Begrenzung des inneren Sinnes der äußere, so entsteht mit der Begrenzung überhaupt die Begrenztheit oder Endlichkeit der Anschauung: dem Unendlichen des Innern stellt sich das Äußere als endlich entgegen. Zwischen beiden kann aber nur dann eine Beziehung entstehen, wenn das Äußere vom Innern aufgenommen wird, wenn also im Innern formale Bedingungen der Endlichkeit entwickelt werden. Da nun der innere Sinn als solcher (der Empfindung entsprechend) nur das anschaut, was in der Zeit, der äußere aber, was im Raum ist, da ferner Endlichkeit überhaupt eine „räumliche Bestimmung“ ist⁸³⁾, Unendlichkeit hingegen das wesentliche Merkmal der Zeit, so muß die „Synthese der Zeit mit dem Raum“⁸⁴⁾ oder die Inbeziehungsetzung des Innern mit dem Äußern dadurch geschehen, daß das Ich sich überhaupt von der Anschauung löst, um die Anschauung selbst anzuschauen und dadurch „sehend zu werden“ — denn vorher ist die Anschauung eine „blinde“, das Ich „kann die äußere Anschauung nicht beziehen auf die innere als innere, denn es kann nicht in einer und derselben Handlung die äußere Anschauung auf sich beziehen, und indem es bezieht, zugleich wieder auf sich als Beziehungsgrund reflektieren.“⁸⁵⁾

⁸¹⁾ III, 459

⁸²⁾ III, 454

⁸³⁾ III, 468

⁸⁴⁾ III, 467

⁸⁵⁾ III, 460

Die Reflexion auf sich selbst ist nun als die nächste Handlung diejenige, wodurch auch das „sinnliche Objekt“ nicht mehr blind, sondern sehend vergegenwärtigt werden soll. Aus ihr entstehen die Begriffe (die „Reflexionsbegriffe“), die als vom Objekt getrennte Seinsfaktoren das Objekt selber als endliches faßbar machen, es in die Bekleidung des Subjektiven bringen und zur Vorstellung erheben.

Dieser Prozeß, der die eigentliche Genesis des gewöhnlichen menschlichen Bewußtseins erklärt, ist der zweite, wichtigere Aspekt jenes Momentes, in welchem das produktive Ich aus dem Gesichtskreis des sich zur sinnlichen Anschauung erhebenden Ich entschwindet und als Ding an sich in die Verborgenheit geht. Diese Verbergung des An-sich, die gleichzeitig Entbergung von Erscheinung ist, kann nur stattfinden, wenn die universelle Einheit und Totalität gespalten wird; in der All-Einheit gibt es nichts Verborgenes, weil es auch keine Grenze oder Schranke gibt, hinter der sich etwas verbergen könnte. Die erste Spaltung — ohne welche alle späteren Spaltungen, alle analytische Tätigkeit des Ich gar nicht denkbar wäre — ist also diejenige von innerem und äußerem Sinn, aus deren Grunde nunmehr, weil im Ich als solchem stets ein Synthetisches ist, eine Tätigkeit aufsteigt, durch die das Äußere ein Inneres und das Innere ein Äußeres werden soll. Da das Ich aber in diesem Moment selber ein Inneres ist, so wird es zunächst darnach trachten, Äußeres hereinzunehmen, oder: Gedächtnis zu entwickeln. Es kann nun aber nicht das All hereinnehmen, denn es hat ja eine Grenze; um also überhaupt etwas hereinnehmen zu können, muß es ein solches Etwas zuerst vom All absondern. Diese Absonderung ist dann die „Bewußtwerdung“ des sinnlichen Objekts.

Schelling bezeichnet die nun einsetzende Tätigkeit als ein „Urteilen“ im Sinne einer ursprünglichen oder Ur-Teilung, „indem durch dasselbe zuerst getrennt wird, was bis jetzt unzertrennlich vereinigt war, der Begriff und die Anschauung“⁸⁶⁾; der innerlich aus dem Ich aufsteigende Begriff ist das Separierungsmittel für das Etwas in der äußern Anschauung. „Was uns fähig macht, den Zustand der blinden Anschauung zu verlassen“, ist also „das Vermögen der Begriffe a priori“⁸⁷⁾, was bei Schelling — wie bei Kant — auch Verstand heißt.⁸⁸⁾

⁸⁶⁾ III, 507

⁸⁷⁾ I, 392

⁸⁸⁾ Schelling will nun allerdings den Begriff eines „Vermögens“ nicht als „Inbegriff bloß formaler Anlagen, die erst durch äußern Anstoß entwickelt werden“, verstanden haben. „Ein solches ruhendes Vermögen“ bezeichnet er als „wahrhaftes Unding, das nirgends als in den Abstraktionen der Philosophen wirklich ist.“ Ebenso wenig sind die Begriffe als „angeboren“ zu denken: „Begriffe sind nichts anderes als Anschauungsweisen des Geistes. Als Begriffe sind sie deshalb nur da, insofern wir begreifen, also nicht angeboren.“ I, 392 f.

Der Verstand ist die Fähigkeit, Dinge als einzelne sichtbar zu machen, heißt gleichzeitig: er ist die Fähigkeit, Einheit und Vielheit als „bloße Formen der Abstraktion von dem All, d. h. Formen des Nichtseins“⁸⁹⁾ sichtbar, oder die Dinge so, wie sie im Absoluten sind, unsichtbar zu machen. Am Ursprung des Verstandes ist deshalb das Ich in der Schwebe zwischen dem Nichtmehrsehen des All und dem Nichtsehen des Vereinzelten; die Einheit von Eins und All ist aufgerissen, beide sind für einen Moment auseinander — nach innen und nach außen — ins Unendliche entchwunden, und das Ich sieht sich im Leeren, im Nichts; hier aber, in diesem Abgrund des Nichtseins, hat das reflexive Bewußtsein seinen Ursprung.

Hier ist die Erklärung des Umstandes zu suchen, daß der Mensch, so er mit den Mitteln des Verstandes nach rückwärts zum Ursprung dringen will, als Erstes in diese Leere kommt, deren Erfahrung sich Ausdruck verschafft in „jener letzten Frage des am Abgrund der Unendlichkeit schwindelnden Verstandes, der Frage: warum ist nicht nichts, warum ist überhaupt Etwas?“⁹⁰⁾

In diesem Schweben, in dieser Spannung des Nicht-All und des Nicht-Eins entsteht — die Z w e i , oder die Zahl, und damit die Vielheit: „Kraft des Nichts“ erklärt Schelling, „entspringen die Dinge auseinander.“⁹¹⁾

So wird die erste Spaltung zwischen Innen und Außen zum Anlaß, gleichsam zur Auslösung der nun einsetzenden systematischen Zerspaltung der Äußerer, durch welche das Ich lernt, äußere Bilder hereinzunehmen — zu „empfangen“, und sich einer Außenwelt als solchen bewußt zu werden; d. h. das gegenständliche Bewußtsein entsteht mit und durch das, was die Zahl hervorbringt, und was bei Schelling dann eben als Vermögen der Absonderung, oder als A b s t r a k t i o n bezeichnet wird.

„Der Akt des Bewußtwerdens der Dinge als vom All abstrahierter, für sich bestehender, ist die Anwendung der Zahl.“⁹²⁾ Die Zahl ist die Urform, gleichsam das allgemeinste Schema des Allgemeinbegriffs, und nach diesem auch des Reflexionsbegriffs oder der Kategorie: der erste reflexive Akt des Ich, wo es nicht nur die „Anschauung auf sich bezieht“, sondern gleichzeitig „auf sich als Beziehungsgrund reflektiert“⁹³⁾, ist eben jener Akt der Ur-Teilung, das erste Urteil, als welches sich jetzt der nach Fichte „absolute“ Satz erweist: Ich setze mir als Subjekt ein Objekt entgegen. Aus dieser Entzweiung entsteht dem

⁸⁹⁾ VI, 192

⁹⁰⁾ VI, 155; VII, 174

⁹¹⁾ VI, 195

⁹²⁾ VI, 272

⁹³⁾ III, 460

Ich die Zwei als Zahl, woraus, da das Reflektierende das Verbindende, das Dritte ist, die Drei usf. entsteht. Aus der Ur-Teilung entsteht die Teilung überhaupt, und so ist denn auch die Endlichkeit — die Schelling früher, als Schüler Fichtes, noch als unableitbar behauptet hatte⁹⁴⁾ — aus „Bedingungen des Selbstbewußtseins“ abgeleitet.⁹⁵⁾ Die Zahl als *f a c t u m* des Ich auf der Stufe der Reflexion ermöglicht, daß sich zwischen der Welt des Dings an sich — unmittelbar vor der Reflexion als „bewußtlose Wahrnehmung“ — und das reflexive Ich eine Welt vor-gestellter Dinge, eine Welt von Erscheinungen in den Raum schiebt, die absolut betrachtet reine Maya, reine „Imagination“ in dem Sinne ist, in welchem Schelling dieses letztere Wort in bezug auf die Zahl verwendet: „Alle Zahl beruht darauf, daß das, was mehreren Dingen gemein ist, durch Imagination herausgehoben wird, d. h. sie beruht zuvörderst auf der Bildung von Allgemeinbegriffen.“⁹⁶⁾ Wenn ich z. B. sechs verschiedenartige Körper habe, so „kann ich diese 6 Körper nicht zusammenzählen, bevor ich den gemeinschaftlichen“ — den „Körper“ überhaupt, also den Begriff des Körpers — „herausgehoben habe“. Dieser Begriff dient mir „als Identität, die ich in ihnen als in der Differenz wiederhole; welches Wiederholen dann eigentlich das Zählen ist.“⁹⁷⁾

Das Zählen ist also die anfänglichste Form des „Begreifens“, der Be-Griff eigentlich der Griff auf das Gezählte, und das Begreifen selbst eine Tätigkeit, durch welche das Ich der ihm fremd gewordenen, gerade durch die Verbergung des An-sich zahl- und namenlos gewordenen Welt Zahl und Namen zurückgibt.

Zahl, Name, Begriffe sind für Schelling auf der jetzigen Stufe der „Geschichte des Selbstbewußtseins“, was sie für K a n t schlechthin gewesen waren: das Logische überhaupt, das als solches der Welt von der Subjektseite her zufließt, und der das Sinnliche überhaupt gegenübersteht, welches von der Objektseite dem Subjekt zufließt. Was dabei entsteht, die durch Sinnlichkeit und Verstand konstituierte Welt, konnte bei Kant deshalb nicht die Würde eines wahren Seienden erhalten, weil er — den Skeptizismus des Zeitalters in seinem „Kritizismus“ nur modifizierend — dem Logischen als dem Subjektiven kein Sein im Sinne Platons oder Aristoteles' zubilligen konnte, da er seine „Gültig-

⁹⁴⁾ I, 314: „Kein System kann jenen Übergang vom Unendlichen zum Endlichen realisieren . . . Die Philosophie kann zwar vom Unendlichen nicht zum Endlichen, aber umgekehrt vom Endlichen zum Unendlichen gehen.“

⁹⁵⁾ Als Endlichkeit, wohlverstanden, für die Reflexion, da ja nur in ihr „die Endlichkeit der Dinge behauptet wird, darum, weil sie teilbar und aus Teilen zusammengesetzt seien.“ — VI, 274.

⁹⁶⁾ VI, 273

⁹⁷⁾ VI, 273

keit“ vielmehr gerade nur am Kriterium einer Übereinstimmung mit einem „Objektiven“ ermessen zu können glaubte.⁹⁸⁾ Eine durch Logisches determinierte Welt ist deshalb, sofern Kant das Logische selbst als ontologisch vom Seienden verschieden betrachtet, auch selbst vom Seienden verschieden und irgendwie nichtseiend. Schelling, in diesem Punkt vielleicht am stärksten noch unter Kants Einfluß stehend, denunziert denn auch später immer wieder die Reflexionsbegriffe, die er im System des Idealismus als echte Momente des Ich, mithin als reale Weisen des Seins in bestimmter Potenz abgeleitet hatte, als Trug und Schein „in bezug auf die Vernunft“. Er vergißt oft selbst, daß das Logische des Verstandes und das Logische der Vernunft letzten Endes identisch sind, so identisch wie das Subjekt und das Objekt, da ja gerade die evolutionistische Dialektik zwischen beiden ihre Identität nicht anders im Idealen wie im Realen dadurch aufhebt und wieder herstellt, daß das Subjekt sich (als Vernunft) über sich selbst (als Verstand) erhebt und sich dadurch zum Objekt macht, was in diesem Falle kein anderer Vorgang ist, als die transzendente Vergegenwärtigung der reflexiven Erkenntnis durch die Vernunft. Diese Erkenntnis der Erkenntnis ist ja nach seinen Voraussetzungen auch nicht anders möglich als vermöge der ursprünglichen Identität des Ich als welterkennendem und als selbsterkennendem, wobei die Bestimmung des einen (also die Reflexionsbegriffe) durch diejenigen des nächsthöheren so wenig aufgehoben werden, wie die Bedingungen der anorganischen Natur (etwa der Magnetismus oder die Schwerkraft) durch den Organismus aufgehoben würden.⁹⁹⁾

Jene Schweben, in der das Ding an sich zur Grenze wird und sich verbirgt, dieser je sich aktualisierende „Sündenfall“¹⁰⁰⁾, ist also der Moment, wo die Natur zu einem Äußern, zu einem Objekt wird und ihr Inneres verliert. Ihr Inneres ist jetzt im Subjekt und soll ihr — dies ist die menschliche Erkenntnis — vom Subjekt her wieder zukommen. Es ist also der Moment der Ent-Perfektionierung von Mensch und

⁹⁸⁾ Vgl. auch K r o n e r Bd. I, S. 56.

⁹⁹⁾ Allerdings werden ja in der Natur die niedrigen Prozesse durch die höheren auch oftmals aufgehoben oder modifiziert, nur besteht daneben der unmodifizierte Prozeß weiter — wieweil letzteres gerade Schelling, in Analogie zum obigen, auch oft nicht in Betracht zieht, wenn er etwa, im „organischen“ Denken begriffen, die anorganische Natur als nicht existierend, also wohl auch als Trug und Schein, erklärt. Vgl. VI, 379: „Es gibt keine anorganische Natur an sich.“ — Es ließe sich leicht im einzelnen belegen und darstellen, daß für Schelling die Natur als anorganische betrachten nichts anderes heißt als sie mit Verstand betrachten, wogegen „die Natur absolut betrachtet . . . durchaus organisch ist.“ VI, 380 —, d. h. die Vernunft sieht die Welt als Organismus, und „Anorgismus ist nur der negierte Organismus“, VI, 388.

¹⁰⁰⁾ Vgl. I, 325: „Seitdem wir aufhörten, die Dinge an sich anzuschauen, sind wir gefallene Wesen.“

Welt, der „Fall“ oder die „Verbergung“ hat menschliche und kosmische Bedeutung, indem die nun einsetzende Verstandestätigkeit den Kosmos entscheidend zu verändern bestimmt ist.

c) Deduktion der Kategorien

Die Potenzierung des Ich von der „produktiven Anschauung“ zur Reflexion ergab uns als Erstes den Allgemeinbegriff und die Zahl. Damit ist aber die vorgestellte Welt erst teilweise, das „Logische überhaupt“ erst prinzipiell abgeleitet. Welches nun seine einzelnen Formen auf der Stufe der Reflexion sind, ergibt sich nicht aus dem Obigen, sondern muß sich wiederum aus einem Rückgang vor die Entstehung des Bewußtseins ergeben, da die Bewußtheit und Subjektivität des Logischen nur ein Modus dessen ist, welches als nicht- oder vor-subjektiv nachzuweisen gerade Schellings eigenstes Anliegen ist.¹⁰¹⁾ „Die Kategorien sind Handlungsweisen, durch welche uns erst die Objekte selbst entstehen.“¹⁰²⁾ Dies heißt: durch bloße Allgemeinbegriffe, oder durch bloße Abstraktion, entsteht noch kein Objekt — oder: das „Objekt“ ist für Schelling ein *s y n t h e t i s c h e r* Begriff, d. h. als absolute Einzelheit ist das Objekt noch kein Objekt, sondern bloße Zahl. Die Vereinzelung durch den reinen Allgemeinbegriff ist nur Analyse, Nicht-Einzelheit aber oder was durch die Kategorien entstehen soll, ist *V e r b i n d u n g*, und hier liegt der Grund, weshalb für Schelling an erster Stelle die Kategorien der *R e l a t i o n* stehen, während er alle übrigen entweder aus diesen oder aus andern Bedingungen des Selbstbewußtseins so ableitet, daß man sie als uneigentliche Kategorien, eher als Anschauungen, wie etwa Raum und Zeit, ansprechen könnte.

„In der ersten Konstruktion“ des Objektiven, d. h. in der ersten Anschauung, „war innerer und äußerer Sinn zugleich begriffen. Das Objekt erscheint als reine Extensität nur, wenn der äußere Sinn dem Ich zum Objekt wird, weil es nämlich der innere Sinn selbst ist, welchem der äußere zum Objekt wird, also beide nicht mehr vereinigt sein können ... Das Objekt ist also weder bloß innerer noch bloß

¹⁰¹⁾ Daß Schelling die Deduktion der Kategorien im System vor diejenige des Bewußtseins setzt und nur dadurch glaubt ihre „Objektivität“ sicherstellen zu können, beruht allerdings auch wieder auf seiner polemischen Gebundenheit an Kant; in Tat und Wahrheit spielt es innerhalb seiner Methodik keine Rolle, ob die Kategorien als „unbewußt“ oder als „bewußt“ deduziert werden, sie können ja ohnehin nur deduziert werden, wenn sie im Bewußtsein des Philosophen sind; hier werden sie einfach erkenntnis-theoretisch *k o n s t r u i e r t*, die Frage nach ihrer ontologischen Wesensbestimmung wird anderwärts spekulativ entschieden.

¹⁰²⁾ III, 471

äußerer Sinn, sondern innerer und äußerer Sinn zugleich, so, daß beide wechselseitig durcheinander eingeschränkt sind.“¹⁰³⁾ Innerer und äußerer Sinn sind gegenseitig eingeschränkt durch das Ich selbst, sofern es sich in den inneren Sinn kontrahiert hat. Sie sind aber nicht nur durch eine Schranke gegeneinander abgegrenzt, sondern auch in der Schranke selbst, sofern diese nicht bloß abstrakt als Idee, sondern konkret als das nun eigentlich Erscheinende existieren soll, miteinander verbunden. Da es nun der innere Sinn ist, der den äußeren einschränkt, indem das Ich in ihm zu „zählen“ beginnt, der innere also der aktive, der äußere der passive Sinn ist, so kann die Verbindung evidentenmaßen nur durch ein Vermögen stattfinden, das „der Aktivität und Passivität gleich fähig“ ist¹⁰⁴⁾, und es wird sich zeigen, daß diese Verbindung im „transzendentalen Schematismus“ durch die selbe Einbildungskraft im Idealen „reproduktiv“ vollzogen wird, die auch im Realen produktiv die Gegensätze synthetisch im Objekt vereinigte.

Der zunächst „leere“ Begriff und die zunächst „blinde“ Anschauung sind also zunächst nichts anderes als innerer und äußerer Sinn in ihrer relativen Verbindungslosigkeit oder „relativen Differenz“ im Moment, wo die Einbildungskraft ruht. Wäre die Einbildungskraft unbeschränkt tätig, so könnten gar keine reinen Denkformen entstehen. Deshalb beginnt die Deduktion der Kategorien mit der Vergegenwärtigung von innerem und äußerem Sinn in ihrer völligen Unbezogenheit, die „entgegengesetzten Glieder der Synthesis müssen strenger noch, als es bisher geschehen, unterschieden werden“¹⁰⁵⁾, damit gerade durch ein Absehen vom synthetischen Moment die absolute Analyse überhaupt, und in dieser das Hervorgehen der Werkzeuge der analytischen Erkenntnis, oder die Reflexionsbegriffe, erfaßt werden können.

Innerer Sinn „in seiner Uneingeschränktheit gedacht“ ist reine Intensität; die „ganze unbegrenzbare Tätigkeit ist gleichsam konzentriert auf einen Punkt. Denken wir uns dagegen den äußern Sinn als uneingeschränkt durch den innern, so wäre er absolute Negation aller Intensität, das Ich wäre ganz aufgelöst, es wäre kein Widerstand in ihm“¹⁰⁶⁾. Reine Intensität aber ist unendliche Zeit „in ihrer Unabhängigkeit vom Raum“, nämlich Zeit ohne Sukzession, welch letztere den Raum stets schon voraussetzt. Es ist die Zeit als reine innere Tätigkeit des Ich, und in diesem Sinne „nicht etwas, das unabhängig vom Ich abläuft, sondern das Ich selbst ist die Zeit in Tätigkeit gedacht.“¹⁰⁷⁾

¹⁰³⁾ III, 467

¹⁰⁴⁾ I, 357

¹⁰⁵⁾ III, 467

¹⁰⁶⁾ III, 467

¹⁰⁷⁾ III, 466

Das Entgegengesetzte aber, die „absolute Extensität, ist die Negation aller Intensität, der unendliche Raum, gleichsam das aufgelöste Ich.“¹⁰⁸⁾ Indes können weder unendliche Zeit noch unendlicher Raum Bestimmungen eines endlichen Objekts sein. In einem solchen sind sie je wechselseitig eingeschränkt, „die Zeit wird durch den Raum, der Raum durch die Zeit endlich“, der absolute Raum dagegen ist „nichts anderes als der zum Objekt werdende äußere Sinn, die Zeit nichts anderes als der zum Objekt werdende innere Sinn.“¹⁰⁹⁾

Sofern nun im Objekt Extensität und Intensität wechselseitig bestimmt sind, so ist der innere Sinn am Objekt durch dessen Intensität, der äußere durch die Extensität beteiligt. Was aber die Extensität oder „die Raumerfüllung bestimmt“, das ist wohl unmittelbar der äußere Sinn, dieser aber hat ja seine Bestimmtheit vom innern, das Bestimmende also der Raumerfüllung „hat eine bloße Existenz in der Zeit, und was umgekehrt die Zeit fixiert, hat eine bloße Existenz im Raume.“¹¹⁰⁾

Das im Raume Existierende ist nun aber eben das, was dem Ich auf dieser Stufe als „zufällig“, als nicht von ihm selbst hervorgebracht und ihm zu-fallend erscheint, wogegen das nicht im Raume Existierende, das den Raum hingegen Bestimmende, das Wesenseigene des Ich ist. Also „wird dasjenige am Objekt, was dem innern Sinn entspricht, oder was nur eine Größe in der Zeit hat, als das schlechthin Zufällige oder Akzidentielle erscheinen, dasjenige hingegen, was im Objekt dem äußern Sinn entspricht, oder was eine Größe im Raume hat, wird als das Notwendige oder das Substanzielle erscheinen.“¹¹¹⁾

„Was am Objekt Substanz ist, hat nur eine Größe im Raum, was Akzidens, nur eine Größe in der Zeit.“¹¹²⁾ Extension und Intension werden also im Ich zu Raum und Zeit, im Objekt zu Substanz und Akzidens. Beide sind aber vorläufig erst für den betrachtenden Philosophen, nicht aber für das betrachtete Ich getrennt, solange Raum und Zeit noch nicht aus dem Ich herausgetreten, d. h. solange das Ich Raum und Zeit noch nicht objektiviert hat, oder solange Raum und Zeit noch nicht aufs Objekt, und damit aufs Substanzielle resp. Akzidentielle übertragen sind.

Schelling veranschaulicht diesen Übergang, indem er für einen Moment das Ich wieder als produktives, und insofern als in Bewegung befindliches, betrachtet. Damit ist auch das Produzierende, also jetzt das Objekt des äußern und inneren Sinnes, in Bewegung, und Schelling

¹⁰⁸⁾ III, 467

¹⁰⁹⁾ III, 468

¹¹⁰⁾ III, 468

¹¹¹⁾ III, 469

¹¹²⁾ III, 469

überlegt sich, wie ein Fortgang von einem „ersten Produzieren“ zu einem „zweiten Produzieren“ möglich sei, genauer: wie die Begrenztheit des zweiten Produzierens durch die des ersten bedingt und auch bestimmt sei. Der eigentliche Ort des Ich im ersten Produzieren einer Bestimmtheit war der innere Sinn gewesen. War also die Begrenztheit des ersten Objekts eine zeitliche oder akzidentielle, so ist auch die Bestimmtheit des „zweiten Produzierens“, weil dieses durch das erste Objekt beschränkt — „ihm entgegengesetzt“ — ist, durch das Akzidentielle des ersten bestimmt. „Es kann nicht davon, daß das Ich überhaupt von der gegenwärtigen Produktion zu einer folgenden übergeht, sondern nur davon, daß das folgende Objekt mit dieser bestimmten Begrenztheit produziert wird, der Grund im ersten Produzieren liegen. Mit einem Wort, nur das Akzidentielle“ (nicht aber das Substanzielle) „des zweiten Produzierens kann durch das erste bestimmt sein. Wir bezeichnen das erste Produzieren als B, das zweite durch C. Enthält nun B den Grund des Akzidentiellen in C, so kann es auch nur ein Akzidentielles in B sein, wodurch das in C bestimmt wird.“ ¹¹³⁾

Wenn das Ich von B zu C fortgeschritten ist, dann kann es dieses Akzidentiellen nur noch dadurch haften, daß es das B, jetzt gänzlich von ihm selbst abgelöst, als in Raum und Zeit objektiv existierend, d. h. aber, daß es die Zeit selbst als Sukzession unabhängig von sich selbst betrachtet. Sukzession heißt aber nichts anderes als Abfolge von Zeitpunkten, heißt mithin Fixierung der Zeit in Punkten. Dadurch entsteht jetzt nicht mehr bloß für den Philosophen, sondern für das Ich die Substanz als das Beharrende in der Sukzession, indem es sich von dem, was in der Sukzession abfolgt, unterscheiden läßt. „Dadurch, daß B ein Akzidentielles in C bestimmt, trennt sich im Objekt Substanz und Akzidens, die Substanz beharrt, während die Akzidenzen wechseln — der Raum ruht, während die Zeit verfließt, beide werden also dem Ich als getrennt zum Objekt.“ ¹¹⁴⁾

Damit nun das Kausalitätsverhältnis vollständig abgeleitet werden kann, ist noch ein weiteres erforderlich, denn „wie beide Objekte aufeinander bezogen werden können, ist nicht zu begreifen“, solange das Ich nichts anderes vor sich hat als „eine Sukzession von ursprünglichen Vorstellungen, deren eine die andere verdrängt.“ ¹¹⁵⁾ Selbst die Fixierung der Sukzession, als Objektivierung von mehr als einem einzigen Akzidens zugleich, ist möglich „nur dadurch, daß entgegengesetzte Richtungen in sie kommen. Die Sukzession hat nur e i n e

¹¹³⁾ III, 470 f.

¹¹⁴⁾ III, 473

¹¹⁵⁾ III, 473

Richtung. Diese eine Richtung von der Sukzession abstrahiert, macht eben die Zeit, die äußerlich angeschaut nur eine Dimension hat.“¹¹⁶⁾

Die Umkehrung der Richtung dieser Dimension ist dem Ich dadurch möglich, daß es vollständig aus der Sukzession heraustritt und „in dem einen unteilbaren Moment, in welchem C durch B bestimmt wird, auch B durch C bestimmt.“¹¹⁷⁾ Hier haben wir die Urform der Wechselwirkung, ohne die nach Schelling „überhaupt kein Kausalitätsverhältnis konstruierbar ist.“¹¹⁸⁾ Waren Substanz und Akzidens ursprünglich identisch, so wurden sie durch die erste Objektivierung einander schlechthin entgegengesetzt; mit dem Entstehen der Wechselwirkung aber, in welcher „die Sukzession“ der sich verdrängenden Akzidenzien „fixiert wird“¹¹⁹⁾, kommen sie auch wieder in ein „Zugleichsein“ im fixierten Objekt, „B und C sind beide zugleich Ursache und Wirkung. Als Ursache ist jedes Substanz, denn es kann als Ursache nur erkannt werden, insofern es als beharrend angeschaut wird, als Wirkung ist es Akzidens.“¹²⁰⁾

Schelling deduziert also die Kategorien der Relation: Substanz. Kausalität und Wechselwirkung, als ineinander verflochten und einander gegenseitig bedingend. Durch die Substanzialität „z. B. ist nur ein Objekt bestimmt, durch das Verhältnis von Ursache und Wirkung ist eine Mehrheit von Objekten bestimmt, durch die Wechselwirkung werden auch diese wieder zu einem Objekt vereinigt. — Im ersten Verhältnis ist etwas als vereinigt gesetzt, das im zweiten wieder aufgehoben, und erst im dritten wieder synthetisch verbunden ist.“¹²¹⁾ Hinsichtlich ihrer Mechanik liegt die Entsprechung zu Kants Tafel der Kategorien auf der Hand, und Schelling beruft sich auch ausdrücklich auf jene.¹²²⁾

Daß nun aber diese dynamischen Kategorien ihrerseits nicht eigentlich als solche, aber doch für ihr Funktionieren im Bewußtsein verflochten sind mit den mathematischen, daß jene erst mit diesen zusammen zur Anwendung kommen können, das geht schon aus der obigen Formulierung hervor: Das Kausalitätsverhältnis setzt *Vielheit* voraus, Einheit und Vielheit sind ja Grundlagen der Dynamik überhaupt für die Reflexion. Die Deduktion der dynamischen Kategorien als „Handlungsweisen des Ich“ war möglich *vor* derjenigen des gegenständlichen Bewußtseins; ihre Beziehung auf Objekte aber führt

¹¹⁶⁾ III, 474

¹¹⁷⁾ III, 475

¹¹⁸⁾ III, 475

¹¹⁹⁾ III, 475

¹²⁰⁾ III, 476

¹²¹⁾ III, 478

¹²²⁾ Vgl. III, 477

uns wieder zurück auf das Bewußtsein, dessen Entstehung unmittelbar verknüpft ist mit der Vorstellung der Vielheit als Mannigfaltigkeit. Einheit, Vielheit und Allheit als Kategorien der *Q u a n t i t ä t* sind die Formen des Ich, vermittelt derer es sich gerade auf die Stufe des Bewußtseins erhebt, indem es durch Quantifizierung das Objekt der ursprünglichen Empfindung vom rein Qualitativen derselben ablöst und sich als Vorstellung gegenüberstellt.

Die Kategorien der Quantität sind zur Entstehung der Vorstellung das Erste, diejenigen der Relation das Zweite, indem durch sie die Einheit, Vielheit und Allheit in Relation aufeinander gesetzt, die „Mehrheit von Objekten ... wieder zu einem Objekt vereinigt werden.“

d) Schema und Urteil

Der letzte Schritt für die vollständige Deduktion des reflexiven Bewußtseins und dessen Gegenstand, der Vorstellung, ist nach der Ableitung der Kategorien als solchen¹²³⁾ die Ableitung des Funktionierns dieser Kategorien, oder die Tätigkeit des Verstandes.

Auf Grund des bisher Dargestellten, also auf Grund von Allgemeinbegriffen, Raum, Zeit, Quantität, Qualität und Relation, kann nun wohl der Verstand selber dargestellt, nicht aber seine Tätigkeit begründet werden, und zwar aus dem Grunde, weil all jenes nichts anderes ist als Produkt des Verstandes selbst, also Produkt des Ich innerhalb der Grenzen einer einzelnen Potenz seiner Evolution. Es wurde für seine Deduktion abstrahiert von demjenigen, was dem Ich nicht nur auf dieser einzelnen Potenz, sondern immer innewohnt, und welches deswegen auch das Medium sein muß, durch welches die Reflexion aus sich selber herauskommt, oder durch welches das Ich, spekulativ formuliert, nach der Kontraktion über allem Realen das erste Produkt seiner *i d e a l e n* Tätigkeit wieder in die Totalität expandieren kann; welches nur eine andere Betrachtungsweise dessen ist, was auch reflexive Erkenntnis, Analyse der Wirklichkeit, oder Unterbringung von Erscheinungen unter Regeln genannt werden kann. Dieses Medium ist, wie in Kap. III b gezeigt, die *Einbildungskraft*, und jener Vorgang selbst wird von Schelling als „Schematismus der Einbildungskraft“ in enger Anlehnung an *k a n t i s c h e* Anschauungen beschrieben, wobei er im Unterschied zu diesem auch die Möglichkeit der Urteile überhaupt direkt aus der Einbildungskraft ableitet; während

¹²³⁾ Wir verzichten hier auf die vollständige systematische Darstellung von Schellings Kategorienlehre und verweisen hierzu auf Otto K e i n, „Schellings Kategorienlehre“, ferner T r e n d e l e n b u r g, „Gesch. d. Kategorienlehre“ S. 313 — 338.

Kant gleichsam den transzendentalen Schematismus für sich und den „obersten Grundsatz synthetischer Urteile“ für sich behandelt, deduziert Schelling das Schema als unmittelbaren Träger des Urteils und die „Urteilkraft“ nicht als besonderes Vermögen, sondern als Funktion, ja als Erscheinungsweise der Einbildungskraft auf der Stufe der Reflexion.

Kant bestimmte die Einbildungskraft unter anderem als „das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen“¹²⁴⁾ und insofern als „reproduktive Einbildungskraft“¹²⁵⁾ im Gegensatz zur produktiven; so betrachtet ist sie nichts anderes als das Gedächtnis. Für Schelling ist diese Unterscheidung keine grundsätzliche, da für ihn auch das Produkt der „reproduktiven Einbildungskraft“ kein reines Abbild, sondern eben ein „Schema“ ist — wobei es natürlich schon im Begriffe selbst liegt, daß das „Schema“ selbst nur ein Schema ist, da es ja ständig in Bewegung ist und durch Assoziationen und Urteile sich unaufhörlich wandelt; ist doch unser gesamtes Vorstellungsleben ein Leben des Gedächtnisses — da ferner die Einbildungskraft, weil nur in der Reflexion reproduktiv, auch nur für die Reflexion bloß reproduktiv sein kann; m.a.W. die Einbildungskraft produziert als reproduktive nichts anderes als sich selber, da dasjenige, was da reproduziert wird, ja nur wegen einer relativen Struktur des Ich, wegen der elementaren „Verbergung des An-sich“, nicht unmittelbar als ureigenstes Produkt derselben Einbildungskraft, sondern als fremdes Ding erscheint. So wie das Zählen als das „Wiederholen eines Identischen“ nur dadurch möglich ist, daß das Ich aus der Identität mit der produktiven Anschauung herausgetreten ist, so setzt die Möglichkeit aller Wiederholung überhaupt und damit die Reproduktivität der Einbildungskraft voraus, daß jene ursprüngliche „Anschauung, und mit ihr die Realität, verschwunden ist“, wodurch erst das Ich „jene Handlung, in welcher das Objekt zuerst da war ... nur wiederholen, nur nachahmen kann“.¹²⁶⁾ Infolgedessen war bereits die der Kategorie der Vielheit entsprechende Anschauung ein Produkt der Einbildungskraft; und in der Tat ist die Zahl bereits ein Schema, sie ist „Größe mit Zeit verbunden.“¹²⁷⁾ Der Schematismus ist also untrennbar mit der Reflexion verbunden, und wir haben ihn vom selben Punkt aus zu verfolgen, von dem aus wir die Entstehung der Kategorien darstellten.

Jene In-Differenz-Setzung des real-produktiven und des ideal-produktiven Ich war der Akt gewesen, für den Schelling die Bezeich-

¹²⁴⁾ B 151

¹²⁵⁾ B 152

¹²⁶⁾ I, 358

¹²⁷⁾ III, 521

nung „transzendente Abstraktion“ verwendet. Die sich aus ihr ergebende Trennung von Raum und Zeit und die Entstehung der von der Anschauung getrennten Begriffe konnte nur abgeleitet werden durch Betrachtung des reflexiven Ich ohne Einbildungskraft; wodurch das Logische aus dem Gesamtzusammenhang herausgehoben wurde. Nun soll es aber das Urteil sein, durch das dieser Zusammenhang wieder hergestellt wird.

„Die transzendente Abstraktion ist Bedingung des Urteils, aber nicht das Urteil selbst. Sie erklärt nur, wie die Intelligenz dazu kommt, Objekt und Begriff zu trennen, nicht aber, wie sie beide im Urteil wieder vereinigt. Wie der an sich völlig anschauungslose Begriff mit der an sich völlig begriffslosen Anschauung des Raumes sich zum Objekt wieder verbinde, ist ohne ein Vermittelndes nicht zu denken. Aber was den Begriff und die Anschauung überhaupt vermittelt, ist das Schema.“¹²⁸⁾ Schelling kennt nun zwei verschiedene Arten des Schematismus, je nach der Stufe, auf der die Vermittlung stattfindet: den transzendentalen und den empirischen Schematismus.

Das erste zu Vermittelnde¹²⁹⁾ ist nun der innere und der äußere Sinn, sofern beide transzendental, aber noch nicht für das Ich, getrennt sind. Ihre Verbindung geschah dadurch, daß das Ich sich über den innern Sinn erhob, und zwar durch Objektivierung eben dieses innern Sinnes, oder durch Übertragung der Zeit auf den äußern Sinn, wodurch, wie gezeigt, gleichzeitig die dynamischen Kategorien entstehen. Die Kategorien beruhen auf der Vermittlung des innern und des äußern Sinnes, und diese Vermittlung ist bereits der *transzendente Schematismus*. „Nur auf der Eigenschaft der Zeit, dem äußern und dem innern Sinn gleichzeitig anzugehören, beruht es, daß sie das *allgemeine* Vermittlungsglied des Begriffs und der Anschauung, oder das transzendente Schema ist.“¹³⁰⁾ Auf der Grundlage dieser Vermittlung entstehen Substanz und Akzidens als „erste Synthese des innern und äußern Sinnes. Wird nun aber vom Begriff der Substanz sowohl als dem des Akzidens der transzendente Schematismus hinweggenommen, so bleibt nichts zurück als der bloß logische Begriff des Subjekts und des Prädikats.“¹³¹⁾ Das Subjekt kann nur dadurch Substanz werden, daß es als beharrend in der Zeit vorgestellt wird; dies aber ist nur möglich, wenn die Zeit als verfließend erscheint, was wiederum nur „durch die Sukzession des Kausalzusammenhanges geschieht. Aber hinwiederum auch, daß irgend eine Sukzession in der Zeit stattfindet, ist nur anzuschauen im Gegensatz

¹²⁸⁾ III, 516

¹²⁹⁾ Vgl. oben S. 117 f.

¹³⁰⁾ III, 517

¹³¹⁾ III, 520

gegen etwas in ihr, oder, weil die im Verfließen angehaltene Zeit = Raum ist, im Raum Beharrendes, welches eben die Substanz ist. Also sind die beiden Kategorien nur wechselseitig durcheinander, d. h. sie sind nur in einem dritten möglich, welches die Wechselwirkung ist.“¹³²⁾

Die Bedingung dieser letzten Kategorie war aber¹³³⁾ die Umkehrbarkeit der Zeit, oder die vorgestellte Zeit, die dadurch zur *a l l g e m e i n e n K o p u l a* zwischen allem Subjektiven und allem Prädikativen wird. Daß sie dies werden kann, ist ein Werk der Einbildungskraft, denn sie kann es nur dadurch werden, daß sie schematisiert, daß sie im Geiste (als Linie) vorgestellt wird, weshalb sie auch im eigentlichen Sinne als *e i n g e b i l d e t e Z e i t* zu bezeichnen wäre.

Schelling hat nun aber nicht nur die transzendente Möglichkeit des Urteils überhaupt durch die Zeit als allgemeine Kopula, sondern das Urteil selbst für die Empirie, er hat das empirische Urteil zu begründen. Als solches setzt das Urteil nicht bloß Trennung des innern und äußern Sinnes, also transzendente Abstraktion, sondern *e m p i r i s c h e A b s t r a k t i o n* voraus. Darunter ist die nicht für den transzendentalen Philosophen, sondern für das Ich selbst bewußte Trennung des Begriffs und der Anschauung, also Bewußtsein des subjektiven Sondernseins des Logischen gegenüber der objektiven Anschauung zu verstehen. Das Urteil kommt hier nicht mehr als formale Möglichkeit, sondern als Funktion in Frage; diese Funktion ist „nicht, Begriffe mit Begriffen, sondern Begriffe mit Anschauungen zu vergleichen“, d. h. die Trennung von Subjekt und Prädikat hat ihren Sinn darin, daß „jenes die Anschauung, dieses den Begriff repräsentiert.“¹³⁴⁾

Das Urteil ist die Involvierung — Ein-Bildung — der Begriffe in die Anschauung, und diese ist nur möglich — evidentermaßen nicht in einem anschauungslosen Denken, sondern wiederum nur durch Anschauung. „Allein diese Anschauung kann nicht dieselbe sein mit der produktiven“, d. h. es kann nicht die ursprüngliche Wahrnehmung sein, „denn sonst wären wir keinen Schritt weiter, sondern es muß eine bis jetzt uns völlig unbekannte Anschauungsart sein, welche erst abgeleitet zu werden verlangt.“¹³⁵⁾

Da nun der Allgemeinbegriff dasjenige ist, wodurch die Anschauung dem Ich als bestimmte überhaupt erst zum Bewußtsein kommt, so kann diese neue Anschauung nichts anderes sein als die Anschauung dieser Bestimmung als Tätigkeit des Ich. Sie ist mithin eine Handlungsweise, „in welcher die Regel (der Bestimmung, d. h. der Begriff) selbst als

¹³²⁾ III, 520 f.

¹³³⁾ Vgl. oben S. 121.

¹³⁴⁾ III, 508

¹³⁵⁾ III, 508

Objekt, oder in welcher umgekehrt das Objekt als Regel . . . angeschaut wird.“¹³⁶⁾ Dies ist nun etwas, das im Bewußtsein fortwährend geschieht, da in ihm Anschauung und Begriff nur insofern vorkommen, als sie nicht schlechthin getrennt, d. h. blind resp. leer sind. Die Verbindung beider ist der e m p i r i s c h e S c h e m a t i s m u s, und das Schema ist jetzt nicht mehr die Zeit schlechthin, sondern das in dieser eingebildeten Zeit existierende Empirische; nicht der Gegenstand der ursprünglichen Wahrnehmung, denn da war noch keine Differenz derselben vom Ich, sondern gleichsam das B e g r i f f e n e dieser Wahrnehmung. Das Schema ist wohl eine „Anschauung, also nicht Begriff, denn es ist das, was den Gegenstand mit dem Begriff vermittelt. Es ist aber auch nicht Anschauung des Gegenstandes selber, sondern nur Anschauung der Regel, nach welcher ein solcher Gegenstand hervorgebracht werden kann.“¹³⁷⁾ Es ist einerseits die begriffene Anschauung, anderseits der angeschaute Begriff; damit ist das Schema überhaupt das dynamische Prinzip des Urteils oder der Verbindung von Anschauung und Begriff. Da nun die menschliche Erkenntnis nur dadurch Erkenntnis ist, daß sie ständig in Bewegung ist, so muß das Schema als das eigentliche Medium der reflexiven Erkenntnis betrachtet werden.¹³⁸⁾

Sind auf der einen Seite die Reflexionsbegriffe das Mittel, die Wahrnehmung überhaupt zur Perzeption zu machen, die „Rhapsodie“ der Anschauung zu teilen und die Objekte auseinanderzuhalten, so ist es der Schematismus der Einbildungskraft, wodurch wir verschiedenartige Objekte — es gibt ja nirgends in der Welt zwei gleiche Gegenstände — als gleichartig unter einen Allgemeinbegriff bringen können. Das „Durchgreifende dieser Operation für alle Geschäfte des menschlichen Geistes“¹³⁹⁾ ist damit angedeutet und die Einbildungskraft als dasjenige Vermögen aufgewiesen, welches nicht etwa einer besonderen Art von Erkenntnis oder der Erkenntnis einer besonderen Art von Gegenständen, sondern jedem synthetischen Urteil überhaupt zugrundeliegt.

S u b s u m t i o n kann sich also nur im Medium der Einbildungskraft vollziehen. Der Gegenstand der ursprünglichen Wahrnehmung, von dem wir uns in dem Augenblick abgelöst haben, wo die Einbildungskraft von ihr ein Schema erzeugt hat, wo also die unmittelbare Wahrnehmung verschwunden ist, ist nunmehr gänzlich außerhalb des Ich, und die Gesamtheit derjenigen Objekte, von denen wir uns überhaupt ab-

¹³⁶⁾ III, 508

¹³⁷⁾ III, 509

¹³⁸⁾ Vgl. I, 359: „In der Spekulation mag man das Schema vom Begriff trennen, in der Natur unseres Erkennens sind sie nie getrennt. Begriff ohne Versinnlichung durch die Einbildungskraft ist ein Wort ohne Sinn, ein Schall ohne Bedeutung“. Zur Verdeutlichung dessen, was das Schema exaktermaßen sei, fügen wir noch ein Beispiel von Schelling an: III, 509:

lösen können, konstituiert jetzt die „Außenwelt“. Sie ist nicht deshalb Außenwelt, weil sie a priori Nicht-Ich wäre, sondern weil wir die Fähigkeit haben, anstatt sie permanent anschauen zu müssen, uns von ihr abwenden zu können.

Bilden wir uns auf Grund des Schemas ein Urteil, so weiß natürlich das ursprünglich Angesehene, jetzt draußen befindliche Objekt nichts davon, das Urteil findet nicht in ihm statt, sondern im reflexiven Bewußtsein. Der Gegenstand existiert für die Reflexion als *Vorstellung*, heißt: er ist ins Schema übergegangen und im Begriffe, mit dem Logischen als dem Subjektiven verbunden zu werden. Indem wir urteilen, synthetisieren wir die Welt als Vorstellung. Was die Vorstellung sei und inwiefern sie „bloße Erscheinung“ sei, kann durch die Reflexion nicht beurteilt werden, denn diese ist insofern auch selbst Vorstellung, als in ihr das reflektierte Ich sich selbst auch nur insofern erfassen kann, als es selbst in ein Schema von sich selbst übergegangen ist und in Raum, Zeit und Kategorien gedacht wird.

e) Die Vernunftserkenntnis

Es kann in diesem letzten Abschnitt nicht unternommen werden, dasjenige, was Schelling „Vernunftwissenschaft“ nennt, als Ganzes oder auch nur im Umriss vorzutragen. Es kann uns nur noch darum gehen, die Erkenntnistheorie als transzendente Untersuchung dadurch zu einem gewissen Abschluß zu bringen, daß im Fortgang vom Verstand zur Vernunft erstens der Wesensunterschied der beiden Vermögen gezeigt und zweitens gleichzeitig die reine theoretische Vernunft als Organ der Transzendentalphilosophie — und damit als Organ einer Kritik der Verstandeserkenntnis — als höhere Potenz des Ich, der Reflexion gegenübergestellt und auf diese Weise ihre Fähigkeit begründet wird, gewisse dem bloßen Verstand gesteckte Erkenntnisgrenzen als für sie selbst nichtig zu erklären.

Die „Grenze“ überhaupt, als „Grenze zwischen dem Ich und dem Ding an sich“¹⁴⁰⁾, war durch den Akt der transzendentalen Abstraktion

„Daß ich, sowie ich einen Triangel erblicke, er sei nun von welcher Art er wolle, in demselben Augenblick das Urteil fälle, diese Figur sei ein Triangel, setzt eine Anschauung von einem Triangel überhaupt, der weder stumpf- noch spitz- noch rechtwinklig ist, voraus, und wäre vermöge eines bloßen Begriffs vom Triangel sowenig als vermöge eines bloßen Bildes von demselben möglich; denn da das letztere notwendig ein bestimmtes ist, so wäre die Kongruenz des wirklichen mit dem bloß eingebildeten Triangel, wenn sie auch wäre, eine bloß zufällige, welches zur Formation eines Urteils nicht zulänglich ist.“

¹³⁰⁾ III, 510

¹⁴⁰⁾ III, 425

entstanden; die Abstraktion war also der Ursprung der Trennung von Subjekt und Objekt, der Initialpunkt für die Manifestation des Idealen über dem Realen. Die Verstandeserkenntnis wurde nun charakterisiert als Verbindung der (subjektiven) Begriffe mit der (objektiven) Anschauung, welche Verbindung auf dieser Stufe nur möglich war durch den Schematismus der Einbildungskraft; d. h. die Verbindung machte die Vorstellung aus. Solange nun das Ich im Verstande verbleibt, ist alles, was ist, Vorstellung, es sei denn — das Un-Vorstellbare, und dies ist dem Verstand unzugänglich. M. a. W. das ursprünglich angeschaute Objekt existiert für den Verstand überhaupt nur insofern, als es vorgestellt wird. „Der gesunde Verstand hat nie Vorstellung und Ding getrennt, noch viel weniger beide entgegengesetzt.“¹⁴¹⁾ Die Objektwerdung eines Etwas ist ja überhaupt eine Sache, die nicht anders geschehen kann, als daß das ursprüngliche Enthaltensein des Ich im Objekt von dem letzteren gleichsam ausgenommen, das Objekt also bereits durch den Akt der Abstraktion einer Wirklichkeitskomponente, und dadurch der „objektiven“ Totalität beraubt wird.

Das Urteil als empirischer Übergang vom Subjekt zum Objekt ist deshalb Synthese von Erscheinungen in der Vorstellung, d. h. innerhalb der bestehenden Differenz von Ich und Außenwelt. Verstandeserkenntnis ist also, als Erkenntnis innerhalb dieser Differenz, Erkenntnis eines aus der ursprünglichen Wirklichkeit herausgenommenen und in ein (für die höhere Betrachtung) hypothetisch isoliertes Selbstsein versetzten Gegenstandes.

Der transzendente Übergang wurde früher charakterisiert¹⁴²⁾ nicht als Synthese von Erscheinungen, sondern als Aufhebung jener Differenz durch die in der intellektuellen Anschauung vollzogene Identität von reinem und empirischem Ich, oder des Ich und des Objekts jenseits von dessen Erscheinen, also als Rückgang von der Synthesis der Erscheinungen zur Thesis des Ich als Prinzip der Erscheinungen.

Subjektivität und Objektivität werden also auf verschiedenen Stufen des Ich verschieden vermittelt: in der Sphäre ihrer empirischen Polarität tritt die Funktion der Einbildungskraft in die empirische oder sogenannte sinnliche Anschauung ein, und hier entsteht als ihr Produkt die Welt der „objektiven“ Vorstellungen, die nur dadurch objektiv ist, daß sie nicht wirklich ist, weil sie um ihrer Objektivität willen vermöge des Schematismus — der auch eigentlich ein Schematisieren ist — aus der Totalität ihres Zusammenhanges mit dem absoluten Ich herausgerissen wird. In der Sphäre ihrer transzendentalen Indifferenz aber tritt die Funktion der Einbildungskraft in die Totalität ein; da die Reflexion

¹⁴¹⁾ I, 362

¹⁴²⁾ Vgl. Kap. IIb.

hier aufgehoben ist, ist die Anschauung jetzt nicht mehr empirisch, sondern sie ist eine „Vernunfts- oder, wie auch sonst genannt, eine intellektuelle Anschauung“.¹⁴³⁾

Schelling konnte die intellektuelle Anschauung am Anfang¹⁴⁴⁾ nur als Selbstanschauung des Ich bestimmen; nachdem wir nun die Einbildungskraft als eigentlichen Wesenskern des Ich durch alle Potenzen herausgearbeitet haben¹⁴⁵⁾, nachdem ferner die nicht-intellektuelle Anschauung — die „Sinnlichkeit“ — als etwas erwiesen wurde, das die Möglichkeit seines Bewußtwerdens und damit die Realität für das Ich einer Entwicklung der Totalität durch das Ich verdankt, muß nunmehr auf dem höchsten Punkt des Ich, wo die Totalität wieder regeneriert wird, die intellektuelle Anschauung durch die Einbildungskraft zur Vernunftanschauung werden; d.h. die Vernunftanschauung ist dasjenige — da es in der Vernunft nur ein Gesetz, nämlich das der Identität gibt¹⁴⁶⁾ — durch deren Tätigkeit die relative Trennung von Ich und Erscheinung als a priori selbst zur Erscheinung gehörende aufgehoben und die Totalität insofern wieder integriert wird, als die Sphäre ihrer Tätigkeit die Sphäre der Nicht-Zweiheit oder die Sphäre ist, wo das Ich sich nicht mehr als das Denkende von dem Gedanken unterscheiden kann, sondern wo das Gedachte selbst im Ich und das Ich im Gedachten ist.¹⁴⁷⁾

Das Medium der Vernunftanschauung sind die Ideen: „Ich verstehe unter Idee . . . die Urgestalt, das Wesen in den Dingen, gleichsam das Herz der Dinge; was also weder an ihnen bloß subjektiv ist, wie der Begriff, noch bloß objektiv, wie das Ding rein als solches, sondern die absolute Identität beider.“¹⁴⁸⁾ Die Idee ist „Einheit des Denkens und des Anschauens“¹⁴⁹⁾, d.h. sie ist weder Begriff noch Anschauung, sondern als das Überwölbende, als die Einheit in den Begriffs-

¹⁴³⁾ VI, 153

¹⁴⁴⁾ Vgl. oben S. 33.

¹⁴⁵⁾ Vgl. Kap. IIIb

¹⁴⁶⁾ IV, 116: „Das höchste Gesetz für das Sein der Vernunft, und da außer der Vernunft nichts ist, für alles Sein, ist das Gesetz der Identität . . . Durch alle andern Gesetze (z. B. des Widerspruchs, der Kausalität etc.) wird daher nichts bestimmt, wie es in der Vernunft oder an sich ist, sondern wie es für die Reflexion oder in der Erscheinung ist.“

¹⁴⁷⁾ Daß in einer solchen Sphäre das „Gedachte“ notwendig ein „bloßer Gedanke“ sei und in Wirklichkeit nichts mit dem Gedachten zu tun habe, ist ein Einwand der voraussetzt, das Ich sei räumlich begrenzt, z. B. in einem menschlichen Kopf enthalten. So verstanden, kann natürlich kein wirkliches Haus oder ein Gebirge in einem Kopf sein, sondern nur sein „bloßer Gedanke“. Das Ich ist aber nicht bloß im Kopf, sondern überall, es ist nicht materiell, sondern geistig, und insofern stets dort, wo das Gedachte ist. Die Vernunft ist „allgemein verbreitet“, VI, 208.

¹⁴⁸⁾ VI, 183

¹⁴⁹⁾ IV, 240

reihen, gerade das Aufhebende des Prinzips aller Begriffsbildung; das „Herz der Dinge“ ist nicht die Anschauung des Dings als eines begriffsmäßig Isolierten, und auch nicht der Begriff als das Isolierende, sondern das Herz der Dinge ist der Zusammenhang der Dinge, nicht als einzelner, sondern als „im All lebender“. ¹⁵⁰⁾

„Jedes einzelne Sein ist bestimmt durch ein anderes einzelnes Sein, welches gleichfalls wieder durch ein anderes einzelnes Sein bestimmt ist usf. ins Endlose.“ ¹⁵¹⁾ Ebenso ist es mit den Begriffen. ¹⁵²⁾ Dieser „Regressus ins Unendliche“, der auf der Tätigkeit der Reflexion beruht, kann für die Reflexion „nur abgeschnitten werden . . . in der I c h h e i t; (hier) wird nichts überhaupt nur gesetzt, sondern es wird auch sein Begriff gesetzt.“ ¹⁵³⁾ Die Idee nun ist dieselbe Ichheit, sofern sie durch die Einbildungskraft denjenigen Ort in den Dingen erreicht, wo durch die Idee auch das Wesen gesetzt ist; die Vernunftserkenntnis ist „diejenige, in Ansehung derer aus der Idee unmittelbar auch das Sein folgt“ ¹⁵⁴⁾, wohlverstanden nicht eben das Sein als einzelnes Sein, sondern als Sein des Ganzen.

Der Verstand kennt kein Ganzes. Das Ganze ist das An-sich, und die Teile, könnte man sagen, sind Vorstellungen, die vom Verstand niemals in einen umgreifenden Zusammenhang gebracht werden können, weil das Umgreifende unter keinen Begriff und keine Kategorie fällt, überhaupt kein Begriff, sondern eine Idee, und zwar in dieser Allgemeinheit die höchste Idee ist.

Der Verstand ist das „Vermögen“ der Differenz überhaupt, das Vermögen insofern der Trennung von Begriff und Anschauung, von Substanz und Akzidens, von Ursache und Wirkung, Einheit und Vielheit — die Vernunft dagegen das Vermögen, die eigentliche „Subjektivität“ all dieser Trennungen zu durchschauen und die Totalität, die „als Identität nie aufgehoben werden kann“ ¹⁵⁵⁾, als Kontinuität nicht bloß wie in der ursprünglichen Wahrnehmung (bewußtlos) zu empfinden, sondern bewußt anzuschauen.

So steht denn, wenn jene begrifflichen Trennungen und die durch sie aufgestellten Gesetzmäßigkeiten nur in der eingeschränkten Sphäre der Reflexion Gültigkeit haben ¹⁵⁶⁾, der Konstruktion der Kategorien für

¹⁵⁰⁾ VI, 187

¹⁵¹⁾ VI, 194

¹⁵²⁾ VI, 533

¹⁵³⁾ „Die Ichheit ist nichts von ihrem Begriff Verschiedenes, sie i s t nur, sofern sie als solche sich selbst erkennt.“ VI, 511.

¹⁵⁴⁾ VI, 150

¹⁵⁵⁾ IV, 119

¹⁵⁶⁾ — denn „jene Gesetze, sofern sie Bedingungen des reflektierten Erkennens sind, gehören selbst nicht weniger als die Dinge, die durch sie bestimmt werden, zur Erscheinung.“ IV, 397.

den Verstand ihre D e s t r u k t i o n für die Vernunft gegenüber; was für den Verstand die Begriffe a priori, das sind dann für die Vernunft die metaphysischen Prinzipien.

Es läßt sich nun allerdings zwischen Begriff und Prinzip keine scharfe Grenze ziehen, da es im Wesen des Prinzips liegt, zugleich als Begriff verwendet werden zu können, sobald von dem Metalogisch-Dialektischen der Prinzipien abstrahiert wird. Im „System der ges. Philosophie“ treten die Prinzipien in Form der Dialektik von Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit auf — diese sonst als „modale Kategorien“ geltenden Begriffe dürfen in diesem Werk keineswegs als Reflexionsbegriffe betrachtet werden¹⁵⁷⁾ — und beziehen sich, innerhalb der Potenzenlehre verstanden, auf die gesamte Dialektik des erkennenden Ich, d. h. auf die Dialektik von ursprünglicher Anschauung, Reflexion und Vernunft. Die Sphäre der Möglichkeit ist die der Reflexion¹⁵⁸⁾, die der Wirklichkeit die Empfindung — da ja auch die Möglichkeit, als Gegensatz der Wirklichkeit, überhaupt und schlechthin erst „möglich“ wird durch die Trennung der Reflexion von der Empfindung — die der Notwendigkeit aber die Anschauung der Vernunft, als Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit.¹⁵⁹⁾ Als P r o d u k t der Erkenntnistätigkeit ist es die Dreiheit von Begriff (Möglichkeit), Urteil (Wirklichkeit) und Schluß (Notwendigkeit).

Bei der Darstellung der metaphysischen Prinzipien stellten wir als den wichtigsten Aspekt die motorische Dialektik von Thesis und Synthesis heraus, d. h. die Enthaltenheit der Synthesis in der Thesis in dem Satz „das Dritte ist das Erste“¹⁶⁰⁾; so sagt denn auch Schelling über jene drei Sphären, daß sie „wiederum nur durch die Reflexion getrennt, und an sich nie getrennt sind. Im wirklichen Vernunftgebrauch laufen Begriffe, Urteile und Schlüsse durcheinander; der Schluß (also das Dritte) aber ist durchgängig das Erste und Herrschende, dem der Begriff und das Urteil nur untergeordnet sind.“¹⁶¹⁾ Ebenso geht nun aber die Not-

¹⁵⁷⁾ VI, 523: „Auch über diese Begriffe läßt sich dieselbe Anmerkung machen wie über alle andern. Nämlich abgesondert von dem, was ihnen in der Reflexion anhängt, oder als ewig und absolut gedacht, sind es die höchsten Begriffe der Spekulation. Für das reflektierte Erkennen sind es bloße Begriffe a p r i o r i , d. h. Begriffe, die . . . ihrer Natur nach sich auf Objekte beziehen. In der Spekulation . . . sind es absolute Begriffe.“ — Als Begriffe „spekulativen Denkens“, d. h. abgesehen von dem ihnen reflexiv Zugesprochenen, nennt er sie „absolute Identität, Duplizität und Totalität“ VI, 518.

¹⁵⁸⁾ VI, 517

¹⁵⁹⁾ VI, 515; vgl. auch „Bruno“ IV, 294 ff.

¹⁶⁰⁾ Vgl. oben S. 69.

¹⁶¹⁾ VI, 516 — In anderer Formulierung vgl. N. 28: „Im einfachen Begriff ist schon das Urteil vorgebildet, im Urteil der Schluß enthalten, der Begriff also nur das eingewickelte, der Schluß das entfaltete Urteil.“

wendigkeit der Möglichkeit und Wirklichkeit, nicht zeitlich, sondern dem Wesen nach, voran. Nicht zeitlich, weil die Vernunftsanschauung selbst nicht zeitlich ist; zeitlose Sukzession gibt es nur in der Reflexion, wo die Zeit das transzendente Schema ist, in welchem die Sukzession fixiert werden kann. „In dem absoluten Erkennen“ jedoch ist „keine Zeit, und eben deswegen alles Mögliche auch wirklich, die Zeit aber, was zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit eingeschoben ist“.¹⁶²⁾ Wird der transzendente Schematismus zugunsten der Idee aufgehoben, so fällt auch die zeitliche Scheidung von Ursache und Wirkung dahin. „Wahrhaft betrachtet“, d. h. für die Vernunft „ist die Ursache und die Wirkung ein und dasselbe, nur von verschiedenen Seiten betrachtet.“¹⁶³⁾

Ebenso sind Substanz und Akzidenz nur dadurch unterscheidbar, daß die Zeitlichkeit zwischen beide tritt.¹⁶⁴⁾ Sowohl Kausalität als auch Substantialität fallen beide unter die elementare Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit, die in der Notwendigkeit der Vernunft identisch werden, da hier das Mögliche in der Idee wirklich und das Wirkliche ebenso als Idee möglich, d. h. alles ideell notwendig ist. Die Kategorie der Wechselwirkung, als „höchste Totalität der Reflexion“¹⁶⁵⁾ muß eigentlich als Ort des Überganges vom Verstand zur Vernunft angesehen werden, da sie als Verstandesbegriff etwas über Objekte aussagt, das nur von der Vernunft begriffen werden kann; für die Reflexion ist sie gleichsam eine leere Kategorie, sie liefert keine Gesetze, vielmehr sagt sie immer nur das Vagste dort aus, wo der Verstand gar nichts auszusagen hat.

Es ergibt sich, „daß alle diese Begriffe, wie sie in der Reflexion gedacht werden, aufs Absolute gar keine Anwendung leiden, da sie überhaupt bloß im reflektierten Erkennen, und da dies ein Erkennen in der Zeit, ein bloß endliches Erkennen ist, bloß in der Sphäre des Endlichen Bedeutung haben.“¹⁶⁶⁾ Dies ist nach Schelling auch das eigentlich „spekulative“ Resultat des kantischen Kritizismus, indem „Kant bewiesen hat, was sich eigentlich von selbst versteht“¹⁶⁷⁾, nämlich daß die Philosophie, wenn sie „mit Begriffen des bloß reflektierenden Erkennens gleichwohl sich in das Reich der Ideen erhebt, z. B. an der Reihe der Ursachen und Wirkungen (die bloß reell ist) zum Unbedingten (das ideal-real ist) aufsteigen will“, sich in „dialektische Widersprüche“ verwickelt.¹⁶⁸⁾ So läßt sich z. B. mit Reflexionsbegriffen beweisen, daß die

¹⁶²⁾ VI, 517

¹⁶³⁾ VI, 522

¹⁶⁴⁾ Oben S. 124 f.

¹⁶⁵⁾ VI, 523

¹⁶⁶⁾ VI, 523

¹⁶⁷⁾ VI, 524

¹⁶⁸⁾ VI, 527

Welt einen Anfang, wie daß sie keinen Anfang hat. Für Schelling liegt der Widerspruch „nicht z w i s c h e n beiden Behauptungen, sondern in jeder für sich betrachtet. Denn wahrhaft betrachtet hat die Welt weder einen Anfang noch auch keinen Anfang, denn a n s i c h betrachtet ist sie überhaupt nicht in der Zeit.“¹⁶⁹⁾

Resümierend läßt sich sagen, daß für Schelling Verstand und Vernunft zwei übereinander stehende Erkenntnisvermögen sind, wovon das eine die Welt zur Erscheinung macht und das andere den Menschen befähigt, die Erscheinung als Erscheinung einzusehen und sie als relatives Sein resp. Nichtsein in die Wirklichkeit einzuordnen. Für die Vernunftsbetrachtung besteht die Funktion des Verstandes einerseits in der Auflösung des Ansichseienden in Vorstellung, anderseits aber gerade dadurch in der Eröffnung der wahrhaften Unendlichkeit der Vorstellungssreihen, wodurch das Ich über die Stufe der Reflexion hinaus potenziert wird. Die Vernunft kann nur dadurch „in Erscheinung treten“, daß Erscheinung als solche da ist; die Reflexion erzeugt diejenige Durchsichtigkeit des Bewußtseins, ohne welche die Vernunft nicht als Vernunft die Totalität der Idee e r k e n n e n, sondern nur als Empfindung die natürliche Kontinuität e m p f i n d e n könnte.

Die Reflexion ist als Potenz des Ich auch eine Potenz der universellen Evolution, und nicht nur die Ideen, sondern auch die Begriffe sind Faktoren derselben, d. h. auch die Stufe der Duplizität von Subjekt und Objekt, wo mit einer gewissen Berechtigung die „Erkenntnis überhaupt als eine subjektive betrachtet wird“, ist als eben die subjektive Stufe der Erkenntnis für die Vernunft wiederum keine subjektive, sondern ein Moment des ideal-realen Ich, und sie kann als „bloß subjektiv“ letztgültig nicht in die Irrelevanz gewiesen werden — „gleichsam als gehörte nicht auch s i e zur Welt.“¹⁷⁰⁾

Der Verstand ist wohl ein „dienstbares Vermögen“¹⁷¹⁾, er ist Werkzeug der Trennung und Differenzierung, aber dadurch auch das eigentliche Vermögen der empirischen Wissenschaft. Ihr „Gegenstand“ ist die logische Natur, ihr Vehikel das Logische des Ich als unbewußtes (schaffendes) und bewußtes (abbildendes) Naturprinzip, ihre Tätigkeit die empirische Verbindung beider.

Der Gegenstand der Vernunft dagegen ist die überlogische Natur als Geist in der innern und äußern Welt, ihre Tätigkeit ist die sich über die Naturwissenschaft erhebende N a t u r p h i l o s o p h i e. Während die kategoriale Synthesis des Verstandes niemals weiter gehen kann als bis zum Ausgangspunkt der kategorialen Analyse, in Ansehung der

¹⁶⁹⁾ VI, 528

¹⁷⁰⁾ VI, 144

¹⁷¹⁾ I, 358

Totalität nie über die Antinomien hinauskommt und innerhalb der bloßen Entgegensetzung von Endlichkeit und Unendlichkeit, Mannigfaltigkeit und Einheit verbleibt, ist die absolute Synthese als Synthese von Mechanismus und Organismus der Vernunftwissenschaft vorbehalten.

Die Vernunftwissenschaft ist einerseits, sofern sie sich transzendental mit dem Logischen von Ich und Natur und mit der Erkennbarkeit der letzteren durch das erstere befaßt, Erkenntnistheorie, — anderseits, sofern sie es mit dem kategorial Transzendenten, mit den Ideen zu tun hat, Metaphysik. Inwiefern Schelling mit dieser zugleich die Grundlage einer metaphysischen Anthropologie gegeben hat, dies konnten wir in diesen Erörterungen wenigstens innerhalb des Grundsätzlichen andeuten.

Anhang

Der rein sachlich-systematische Charakter dieser Arbeit sowie die Tatsache, daß die Chronologie der Schellingschen Schriften für ihren Aufbau eine sehr untergeordnete Rolle zu spielen hatte, bedarf einer Rechtfertigung insofern, als, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die Schelling-Forschung der letzten 50 Jahre dem Aspekt der „epochalen“ Mutationen in Schellings philosophischer Entwicklung ganz besondere Aufmerksamkeit zuwenden zu müssen glaubte. Dabei ist vor allem auf die grundlegende Arbeit von W. Metzger¹⁾ als wohl beste Beleuchtung der in Schellings erster Entwicklung zu beobachtenden Wandlungen hinzuweisen. Demgegenüber hat F. Rosenzweig²⁾ bereits 1917 nachgewiesen, daß nicht nur die mutative, sich in Kadenzen vollziehende Entwicklung lediglich eine durch Assimilation fremden Stoffs bedingte, auch nur den Gegenstand seines Denkens und nicht dieses selbst betreffende Interessenverschiebung zum Ausdruck bringt, sondern gerade diese gegenständlichen Verschiebungen einerseits innerlich notwendige, durch Zeit und Reife sich in Form einer „Abfolge“ äußernde Erweiterungen des äußern Horizontes sind, anderseits aber die Substanz und den Kern seiner Philosophie durchaus unberührt und unverändert lassen. Die Tatsache, daß das „älteste Systemprogramm“ von 1796 nicht nur die reinrationale, sondern auch die Philosophie der Mythologie und Offenbarung, wenn auch in höchst unentfalteter und unpräziser Weise vorwegnimmt, ist mit Rosenzweig dahin zu deuten, daß Schelling als Einundzwanzigjähriger bereits seine gesamte spätere philosophische Entwicklung intuitiv vorausgewußt hat, und die vorliegende Arbeit soll als Versuch gelten, unangesehen der immerhin nicht abzuleugnenden Modifikationen, innerhalb der Periode von den Anfängen bis 1806 den rationalen Kern seiner Lehre auf vergleichendem Weg explizit zu machen.

¹⁾ W. Metzger, Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802, Heidelberg 1911.

²⁾ F. Rosenzweig, Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus (Sitz.berichte d. Heidelberger Akad. d. Wiss. Jahrg. 1917, 5. Abh.) Heidelberg 1917.

Als Aufgabe des Vorliegenden betrachteten wir sodann die Beibringung des Nachweises, daß von den zwei Wegen eines möglichen Schellingverständnisses — die Betrachtung der Epochen und der durchaus vertretbaren, das Urteil über das Ganze dann aber schädigenden Ephemierität der einzelnen Stadien einerseits und die Untersuchung des durchgehenden philosophischen Grundimpulses anderseits — beide begehbar sind, daß aber für den systematisch Interessierten die auf dem ersten Weg unvermeidliche Enttäuschung und die daraus folgende Unterschätzung von Schellings rationaler Philosophie — welche noch bis auf unsere Tage ein beachtliches Hindernis für sein wissenschaftliches Verständnis ist und den religionsphilosophischen Aspekt des Spätwerks über Gebühr in den Vordergrund rückt — nur durch Begehung des zweiten Weges zu beheben ist. Die Grundfeststellung von Schellings Logik der Reflexion, „die Substanz bleibt, und die Akzidentien wechseln“, läßt sich metaphorisch auch auf Schelling selbst anwenden, wobei notwendig das, was wechselt, also die einzelnen Epochen als solche, beim Versuch einer Herausarbeitung dessen, was bleibt, in den Hintergrund treten muß.

Sofern wir, unter dieser Prämisse noch weiter spezifizierend, das Problem der Erkenntnis im Auge hatten, gab es leider keine schon geleistete Vorarbeit, genügend, um uns auf sie stützen zu können, weshalb es angebracht war, sich im wesentlichen ausschließlich an die Quellen zu halten. Was deren zeitliche Differenzierung betrifft, so war es nun gerade unsere Bemühung, nicht nur die Verwandtschaft, sondern die Wesensgleichheit zeitlich auseinanderliegender Äußerungen Schellings, seine Grundprinzipien betreffend, herauszustellen, in welcher Bemühung es allerdings nicht immer gelang, innerhalb des sachlich-systematischen Zusammenhanges auch die zeitlichen Zusammenhänge — außer durch Stellennachweis implizite — noch explizite zur Klarheit zu bringen. Eine gewisse Verwischung der durch die zeitlichen Distanzen bedingten kontextlichen Variationen geschah zu Lasten der ursprünglichen Intention, ausschließlich Schellings wissenschafts- oder erkenntnistheoretischen Grundgedanken, also gleichsam seine „Verbesserung der Fichteschen Lehre“, unter bloßer Zuhilfenahme, nicht aber eigentlicher Zugrundelegung seiner übrigen und allgemeineren, auch weltanschaulichen Voraussetzungen ins helle Licht zu stellen.

Gewissermaßen als Gegenstück zu der vorliegenden Arbeit möchten wir diejenige von J. Tautz³⁾ erwähnen, die in prägnantestem Sinne das Gegenteil unseres Ziels vor Augen hat, nämlich Schellings Philosophie als Weltanschauung, unter Absehung von der erkenntnis-

³⁾ J. Tautz, Schellings philosophische Anthropologie, Diss. Tübingen 1940.

kritischen Grundlegung des Wissens als solchem, folglich auch unter Absehung mehr oder weniger von der philosophischen Kontinuität des erkenntnistheoretischen Anliegens von Kant an, darzustellen.

In einem ähnlichen Sinn verfolgt H. Fuhrmans⁴⁾ eine von der unseren verschiedene Linie. Wir verweisen ausdrücklich auf sein Werk, weil ein Bild von Schellings Philosophie auf Grund der „reinrationalen“ Periode, wie es von uns versucht wurde, notwendig die Frage nach der Ausgestaltung der erkenntnistheoretischen Prinzipien in Schellings Spätwerk aufdrängt. Indessen hat Fuhrmans die Antwort auf diese Frage nicht gegeben, da sein Interesse vorwiegend weltanschaulich-philosophisch und nicht auf die Probleme der Naturphilosophie, im Sinne einer Philosophie als Grundlegung der Naturwissenschaften, gerichtet ist. So finden auch insbesondere Schellings späte Auseinandersetzungen mit Kant und auch mit Aristoteles bei Fuhrmans nur episodische Behandlung.

Wir wiederholen indessen, daß Schellings Spätwerke für die Erörterung der erkenntnistheoretischen Problematik, wie sie notabene erst über ein Jahrhundert nach seinen ersten systematischen Schriften im Gefolge der revolutionären Entwicklungen der modernen Physik wieder, und zwar in einem viel unmittelbaren Sinne als etwa die „Erkenntnistheorie“ der Jahrhundertwende, aktuell geworden ist, wenig ergiebig sind. Ein ausführlicher Beweis für die Unbedürftigkeit der „reinrationalen“ Philosophie, in Belangen der Wissenschaftstheorie von der „positiven“ ergänzt oder gar erst vollendet zu werden, kann jedoch an dieser Stelle nicht mehr erbracht werden.

Wenn in allerjüngster Zeit von einem Wiedererwachen des Interesses für Schelling und seine Philosophie gesprochen werden kann, so scheint uns, daß ihm dieses Interesse von zwei ganz heterogenen Quellen zufließt: einmal aus einem von der Theologie der Gegenwart nicht befriedigten religionsphilosophischen Bedürfnis, woraus sich das Interesse für den „werdenden Gott“ und die Philosophie der Offenbarung ergibt, und sodann die gnoseologisch-agnostizistische Bedrängnis der modernen Naturwissenschaft, woraus sich das Interesse für eine Wissenschaftslehre, mithin für die Prinzipien von Schellings Naturphilosophie ergibt. Indem wir uns auf die Seite der letzteren stellten, vernachlässigten wir das Spätwerk, glauben aber in diesem Punkt durch das Gesagte gerechtfertigt zu sein.

Was die weitere Schelling-Literatur, insbesondere auch die ältere, anbetrifft, so wurden die wenigen von uns benutzten Autoren jeweils

⁴⁾ H. Fuhrmans, *Schellings letzte Philosophie*, Berlin 1940

in den Anmerkungen erwähnt, und wir glauben, auf eine ausführliche Literaturangabe umso eher verzichten zu können, als soeben zu Anlaß des 100. Todesjahres des Philosophen eine umfassende Bibliographie von G. Schneeberger⁵⁾ erschienen ist, auf die hiermit verwiesen sei.

⁵⁾ G. Schneeberger, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, eine Bibliographie, Bern 1954.

VITA

Am 26. Januar 1928 wurde ich, *Rudolf Hablützel*, in Zürich als Sohn des Walter Hablützel, Maschinenschlosser, und der Luise geb. Landolt, (Wohnort: Winterthur), als bürgerberechtigt in Trüllikon (Zch.), geboren. Ich durchlief 6 Jahre Primarschule in Gerliswil (Luz.), La Chaux-de-Fonds und Seuzach (Zch.), 2 Jahre Sekundarschule in Seuzach und Winterthur, und trat daselbst in die techn. Abt. der kant. Oberrealschule ein, wo ich im Herbst 1947 die Maturitätsprüfung Typus C bestand. Ich immatrikulierte mich an der E. T. H. Abt. für Elektroingenieurwesen, verließ aber diese Schule im Frühjahr 1948, studierte zunächst ein Semester an der rechts- und staatswissenschaftlichen und sodann bis 1950 an der philosophischen Fakultät I der Universität Zürich. Von 1950 bis 1954 war ich an der phil-hist. Fakultät der Universität Basel immatrikuliert, wo ich Philosophie im Hauptfach, Nationalökonomie und Religionsgeschichte im Nebenfach studierte.

Vorlesungen und Uebungen besuchte ich in Zürich bei den Professoren Brinkmann, Grassi, Hans Barth, Keller, Meyer, König, Saitzew, Büchner, Bickel, Spoerri, Staiger, Wehrli und Jedlicka, in Basel bei den Professoren Jaspers, Heinrich Barth, Valentin Wagner, Eichrodt, Muschg und Schefold.

